Ensayo sobre el entendimiento humano

John Locke

FILOSOFÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

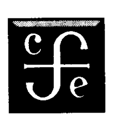
Traducción de
Edmundo O'Gorman


S. Brounower ad vivum delin.
Mr. John Locke.

JOHN LOCKE

ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

Prólogo de
José A. Robles y Carmen Silva



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1690
Primera edición en español, 1956
Tercera reimpresión, 1992
Segunda edición en español, 1999
Segunda reimpresión, 2005

Locke, John
Ensayo sobre el entendimiento humano / John Locke ; trad. de Edmundo O'Gorman. — 2ª ed. — México : FCE, 1999.
755 p. ; 22 × 15 cm — (Colec. Filosofía)
Título original Essay Concerning Human Understanding
ISBN 968-16-6042-0

1. Conocimieto, teoría del 2. Filosofía I. O'Gorman, Edmundo, tr. II. Ser. III. t.

LC B1290 Dewey 121 L814e

Distribución mundial

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Título original:
An Essay Concerning Human Understanding

ISBN 968-16-6042-0 (segunda edición)
ISBN 968-16-1206-X (primera edición)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Como tú no sabes cuál es el camino del viento o cómo se crían los huesos en el vientre de la mujer preñada, así ignoras la obra de Dios, el cual hace todas las cosas.

ECLESIASTÉS, *XI*, 5

Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere!

CICERÓN, De nat. deor. I, 1

PRÓLOGO

José A. Robles*
y Carmen Silva

Ensayo sobre el "Ensayo"

Escribir acerca del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke es escribir, en gran medida, sobre la vida y la época en la que le tocó vivir a este autor. Como dice A. C. Fraser:

> Pocos libros en la literatura filosófica han representado tan ampliamente el espíritu de la época y del país en el que aparecieron o han influido luego en la opinión de la gente como lo hizo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.[1]

En efecto, pocas obras están tan unidas a la época en la cual se gestaron y a la vida del autor; por ello, nosotros, como se ha hecho en otras ediciones de esta obra, al introducir al lector al *Ensayo* llevamos a cabo una breve incursión en la vida y la época de Locke, pues, citando nuevamente a Fraser, "para interpretar el *Ensayo* se deben tener en cuenta la personalidad de Locke y las circunstancias de su vida, ya que el libro es, en un grado singular, el reflejo de su autor".[2]

Empresa difícil —en tanto que el *Ensayo* es la obra de un espíritu inquieto que incursionó lo mismo en la filosofía especulativa como en la natural, en la de la religión, en la economía, la política, la medicina y, por último, en la educación— pero, al menos eso esperamos, no imposible.

* Aquí, me permito agradecer profundamente a mi maestro, colega y amigo, el doctor Luis Villoro, la invitación que me hiciera para escribir este prólogo al monumental *Ensayo* de John Locke, así como a mi ex discípula y actualmente colega y amiga, la doctora Carmen Silva, quien tanto admira, conoce y respeta la obra del pensador inglés, el que hubiera aceptado colaborar conmigo en esta tarea de dar a conocer, de una manera amplia, pero lo más precisa posible, tanto el entorno histórico (religioso, político y social) en el cual se gestó el *Ensayo sobre el entendimiento humano* como una sinopsis del contenido y de las críticas y alabanzas que generó esta obra maestra del pensamiento inglés y universal.

Por último, ahora nos toca a ambos agradecer las atenciones y la paciencia que mostró hacia nosotros —que rebasamos todas las fechas límite que nos habíamos fijado para la entrega de este material— el señor Jesús Guerrero, encargado del Comité de Literatura y Filosofía del Fondo de Cultura Económica.

[1] Fraser, p. xi.

[2] *Ibid.*, p. xvi.

1. Contexto histórico

John Locke nació el 29 de agosto de 1632 en Wrington, Somersetshire, y murió el 28 de octubre de 1704 en Oates, Essex, en casa de los Masham,[3] con quienes había estado viviendo ya por algún tiempo. El lapso que señalan estas dos fechas coincide con uno de los periodos más conflictivos de la historia de Inglaterra.[4] Los Estuardo, en la persona de

[3] Los Masham eran sir Francis Masham (±1646-1698), viudo con ocho hijos y una hija, de su primer matrimonio, y Damaris Masham (*née* Cudworth), quienes contrajeron matrimonio en 1685, cuando Locke se había ido a refugiar a Holanda. (Breves notas bio-bibliográficas de los Masham y de su único hijo, Francis, figuran en <5>, pp. 216-217.)

Damaris era hija del neoplatonista de Cambridge, Ralph Cudworth (1617-1688), quien escribió, entre otras cosas, sólo la voluminosa *primera parte* de su más importante obra filosófica: *The True Intellectual System of the* UNIVERSE*: the First Part; wherein, All the* REASON *and* PHILOSOPHY *of* ATHEISM *is Confuted; and Its* IMPOSSIBILITY *Demonstrated [El verdadero sistema intelectual del universo; la primera parte, en la que se refutan todas las razones y la filosofía del ateísmo y se demuestra su imposibilidad]*. La obra consta de 899 páginas *in folio*, más 84 de índice, 16 de prefacio y dos más de carta dedicatoria, para hacer un gran total de 1 001 páginas.

Locke, por 1682, estableció una buena relación con los Cudworth y, según Cranston (p. 215), especialmente con Damaris (18 de enero de 1659-20 de abril de 1708) —Locke tenía entonces 50 años, y Damaris, 23—; gracias a esa buena relación y con la aprobación de sir Francis Locke pudo pasar los últimos años de su vida en Oates, lugar de residencia de los Masham. Pero, ahora, lo que nos interesa señalar de su relación con Cudworth es que las posiciones de éste y de Locke con respecto a la tesis de tolerancia ante los conflictos religiosos son muy semejantes, según nos indica la siguiente nota, escrita en 1663, de Gilbert Burnet (1643-1715) —un contemporáneo de Locke, a decir de Cranston— sobre la posición de Cudworth y de los latitudinarios de la secta neoplatónica de Cambridge en general —los latitudinarios apoyaban la libertad y las diferencias de opinión con respecto al gobierno, al culto o a la doctrina dentro de la Iglesia. La secta surgió de un viejo movimiento iniciado en la Iglesia de Inglaterra, la teología racional, y a finales de la década de 1631 se convirtió en latitudinaria (*cf.* [6], pp. 124-125). Para algo más sobre los latitudinarios, *cf. infra*, n. 78—:

> Ellos se declararon, por una parte, en contra de la superstición y, por la otra, en contra del entusiasmo. Amaban la constitución de la Iglesia y la liturgia y muy bien podían vivir conforme a ellas, pero no consideraban erróneo vivir conforme a otras normas *[to live under another form]*. Deseaban que las cosas pudieran haber sido llevadas con mayor moderación y seguían manteniendo buena correspondencia con quienes diferían de ellos en opinión, y concedían una gran libertad tanto en filosofía como en teología... ([6], p. 127.)

Aun cuando en otras cosas pudiera estar en desacuerdo con los neoplatónicos, en su posición madura, la tolerancia que adoptaría Locke, siguiendo a Shaftesbury, coincide con la propuesta latitudinaria, tal como la formula Burnet.

Con respecto a las tesis de Locke en contra de los entusiastas —según el *Webster's Third New International Dictionary*, "entusiastas", conforme al sentido que, en este contexto, tenía la palabra en los siglos XVII y XVIII, son personas que están o creen estar inspiradas o poseídas por un poder o espíritu divino— y de su caracterización del "entusiasmo", *cf. Ensayo*, IV, xix, §§ 6 ss.

[4] Acerca de esto, Cranston dice lo siguiente: "Al tiempo de la Restauración de Carlos II

Jacobo I de Inglaterra e Irlanda (también conocido como Jacobo VI de Escocia, quien reúne, a título personal, las coronas de los dos reinos),[5] comienzan a gobernar en 1603, a la muerte de Isabel I, lo que pone fin a la dinastía Tudor. El autoritarismo de Jacobo en materia religiosa le resta popularidad tanto por parte de los católicos como por parte de los puritanos, así como de los ingleses en general, al enfrentarse a los parlamentarios a través de su ministro, el duque de Buckingham.[6] Jacobo I muere en 1625 y lo hereda su hijo, Carlos I, quien, motivado por sus ministros, Buckingham y Strafford, así como por el obispo Laud, se propone gobernar de manera despótica, con lo cual produce una reacción violenta en el Parlamento, al que finalmente disuelve en 1628.

Carlos I gobierna sin Parlamento durante 10 años (1629-1639), y en 1640 se ve obligado a convocarlo, presionado por los escoceses; el rey, por una parte, no tiene el valor de impedir que lleven al cadalso a sus ministros Strafford y Laud; por otra, ha estado apoyando fuertemente a los católicos, lo que provoca la ruptura con el Parlamento. La guerra civil se desata en 1642, entre los partidarios de Carlos I y el ejército parlamentario, aliado a los escoceses; Oliver Cromwell (1599-1658) vence a las tropas reales en Marston Moore (1644) y luego en Naseby (1645). Carlos I se rinde a los escoceses, quienes lo ponen en manos del Parlamento. En 1647 la evasión de Carlos I provoca una segunda guerra civil, y la victoria la obtiene el ejército puritano del Parlamento; Oliver Cromwell le pide a éste la pena de muerte para el rey, quien es decapitado en 1649. Tras haber sometido a la Irlanda católica y a los escoceses fieles a los Estuardo, Cromwell instaura el régimen personal de Protectorado o *Commonwealth*. Cromwell muere el 3 de septiembre de 1658 y lo sucede su hijo Ricardo, quien tiene otros intereses ajenos a la política (el juego, entre ellos), y en 1659 renuncia a ser el lord protector.

A la muerte de Cromwell y tras la renuncia de Ricardo, el general parlamentario George Monk, con la exhortación de Shaftesbury (1621-1683)[7] y otros, lleva a cabo la Restauración de los Estuardo en el trono de Inglaterra; Carlos II (1630-1685), hijo de Carlos I, de creencias reli-

(en 1660), Locke mismo señalaba: 'Tan pronto me di cuenta de estar en el mundo, me encontré dentro de una tormenta que ha durado hasta ahora'" (p. 3).

[5] La unión no se hace oficialmente sino hasta el año de 1707, durante el reinado de Ana Estuardo.

[6] Buckingham sirvió a Carlos I hasta su muerte, en 1628, a manos de un oficial puritano, en el sitio a los hugonotes, en La Rochelle.

[7] Anthony Ashley Cooper —lord Ashley, nombrado posteriormente primer conde (Earl) de Shaftesbury—, personaje que fuera la cabeza del Partido Liberal o Radical (los *Whigs*, opuesto al de los conservadores, *Torys*), ocupó además puestos importantes en el gobierno de Carlos II, al que Locke estuvo muy ligado, según lo señalaremos más adelante. Una breve nota biobibliográfica de lord Ashley figura en <5>, pp. 208-209.

giosas poco firmes, quien se había exilado tras la victoria de Cromwell, vuelve a Londres, en mayo de 1660, y restaura la monarquía. Pronto tiene problemas con el Parlamento y con el Partido Liberal por su apoyo a los católicos. Sin embargo, en 1673 el Parlamento le impone una ley (*Test Act*, de procedencia anglicana)[8] que excluía a los católicos de cualquier puesto público.

A pesar de todo, su reinado, en general, fue relativamente tranquilo y próspero, de expansión colonial; pero, al final del mismo, logra imponerse a la presión de los liberales y le hereda el trono a su hermano Jacobo, duque de York, de inclinaciones y confesión católicas.

Lo que nos interesa señalar es que tanto Shaftesbury (el 28 de noviembre de 1682) como Locke[9] tuvieron que huir a Holanda (Shaftesbury muere en el exilio) para no ser encarcelados (o algo peor) por apoyar una política expresa en contra del posible advenimiento al trono, según lo señalamos, del duque de York, hermano de Carlos II. La propuesta de Shaftesbury para no tener un rey aliado a los católicos consistía en coronar al duque de Montmouth, hijo ilegítimo de Carlos II.[10]

[8] Estas *pruebas* de anglicanismo para excluir a los católicos las abolió Jacobo II en 1687. (En [6], p. 284.)

[9] Cranston desconoce la fecha exacta de su partida, pero apunta que Locke ya estaba en Rotterdam el 7 de septiembre de 1683.

Ahora bien, ya estando Locke en el exilio holandés, Milton nos dice que:

> [...] en noviembre de 1684 se le retiró la beca de estudiante en Christ Church. El siguiente mayo, dos semanas antes de que zarpara la expedición de Montmouth, su nombre estaba inscrito en una lista de exiliados que debían arrestar las autoridades holandesas; Locke optó por la clandestinidad y debió permanecer oculto en varios lugares y bajo una diversidad de seudónimos bastante transparentes, hasta mayo de 1685 (Milton, "Locke's Life and Times", en <2>, p. 15).

[10] En parte, Lowe explica la situación de la siguiente manera:

> La influencia de Shaftesbury en la corte de Carlos II fue muy grande, hasta que el rey lo separó en 1673, aun cuando brevemente volvió a tener un cargo público en 1679. A partir de ese momento la política inglesa estuvo fuertemente perturbada por el problema de la sucesión al trono, al no tener hijos Carlos II y al saberse que su hermano y heredero, Jacobo II (1633-1701), tenía fuertes nexos con el catolicismo romano. Los políticos de partido, como Ashley y su círculo, que incluía a Locke en una capacidad menor, deseaban que el Parlamento aprobara un proyecto de ley que excluyese a Jacobo de la sucesión —acción a la que se opusieron enérgicamente Carlos II y su corte—. En esta época el poder real aún era considerable, y una oposición como la de Shaftesbury se consideraba extremadamente peligrosa. Shaftesbury huyó a Holanda, luego de haber sido acusado de traición, pero murió al poco tiempo de llegar, en 1683. (En [11], pp. 2-3.)

El cargo se le lanzó a Shaftesbury, pues en 1683 algunos miembros de su grupo intentaron raptar a Carlos II y a su hermano; tres miembros del grupo de Shaftesbury fueron arrestados por traición, y dos de ellos fueron ejecutados. Locke, temiendo por su vida, aun cuando no había participado en esta conspiración, también escapó a Holanda en septiembre de 1683; de este exilio no regreso a Inglaterra sino hasta 1689:

> Tras el Acuerdo Revolucionario (*Revolutionary Settlement*) de 1688, mediante el cual Jacobo II era destituido del trono, luego de un desastroso reinado de tres años, la

A la muerte de éste (1685) lo sucede, finalmente, su hermano, con el nombre de Jacobo II (1633-1701), cuyas inclinaciones papistas provocan, en definitiva, el rechazo del Parlamento y el llamado a Guillermo de Orange. De esta manera, Jacobo II sólo gobierna por tres años, ya que huye a Francia en 1688, y el Parlamento le ofrece a María II Estuardo (1662-1694), hija de Jacobo II, que ella y su marido vayan a gobernar Inglaterra. En 1688, llega, de los Países Bajos, Guillermo III de Nassau (1650-1702)[11], y a principios del siguiente año, María; ese mismo año, el Parlamento emite la Carta de Derechos *(Bill of Rights)*. Tras haber avalado la propuesta parlamentaria, vuelve la tranquilidad, el apoyo a los protestantes y, nuevamente, el gobierno de los radicales. Ante las nuevas circunstancias que privan en Inglaterra, el 20 de febrero de 1689 Locke aborda el barco que lo regresaría a su patria; con él, también viajan la reina María y lady Carey *(Vizcondesa)* Mordaunt, puesta bajo la protección de Locke por su marido, Charles Mordaunt (1685-1735), conde (Earl) de Peterborough y Monmount, quien había partido hacia Inglaterra, con Guillermo de Orange, en noviembre del año anterior.[12]

Aún Locke, tras la muerte de Guillermo en 1702, vive durante los dos primeros años de la última gobernante Estuardo de Inglaterra, la reina Ana (1665-1714), hermana de María, quien gobierna de 1702 a 1714, antes de la llegada de los Hannover.

Durante todo este tiempo la lucha, con su resultado de guerras, persecuciones, encarcelamientos, exilios y asesinatos, no sólo fue política sino también religiosa, pues hubo tensiones entre las mismas Iglesias protestantes, ya que anglicanos (ingleses), presbiterianos (escoceses) y puritanos se enfrentaron durante el reinado de Carlos I; con los católicos, la situación no fue mejor y se discutieron problemas vitales desde las perspectivas religiosas: la trinidad, la doble identidad de Cristo (como hombre y como Dios), la transustanciación, etcétera.

Locke participó activamente en la época que le tocó, lo cual tuvo como consecuencia la necesidad de exiliarse e incluso esconderse en

monarquía pasó, conjuntamente, al holandés Guillermo de Orange (1650-1702) y a su esposa María (1662-1694), quienes eran, respectivamente, sobrino [y yerno] e hija de Jacobo. Con el reinado protestante de Guillermo y María comenzó algo que seguía muy de cerca la línea de convicciones políticas y religiosas de Locke. (En [11], p. 3.)

[11] Quien fuera estatúder de las Provincias Unidas —nombre dado a las siete provincias separatistas, calvinistas, del norte de los Países Bajos— de 1672 hasta su muerte, en Kensington, en 1702; sobrino y yerno de Jacobo II.

[12] Para el lector interesado, en <5> figura una breve biobibliografía de Charles Mordaunt, en pp. 219-220. Acerca de la tarea de Locke de cuidar de la *Vizcondesa* Mordaunt, Cranston hace la sutil sugerencia de que esto "no era un mera cuestión de deber para Locke. Él la encontraba extremadamente atractiva..." (*Cf.* [6], p. 307.)

Holanda por un tiempo,[13] para luego participar en el restablecimiento de la paz.

Además de las pugnas religiosas en las islas británicas, toda Europa estaba sufriendo cambios importantes a nivel económico y político, pues este periodo coincide con el surgimiento de los estados nacionales, así como con el inicio de la expansión de ultramar. Volvamos ahora a nuestro autor.

2. Breve semblanza biográfica

Locke, según lo señalamos, nace y muere en Inglaterra; recibe su temprana formación familiar en un ambiente calvinista, puritano, de austeridad y disciplina. Cuando Locke tenía 10 años de edad, se desata la guerra civil, y gracias a que su padre, también de nombre John,[14] se unió a las fuerzas parlamentarias, un rico magistrado local, igualmente parlamentarista, consiguió unos años después, cuando el Parlamento se hizo cargo de la escuela *Westminster*, que el joven John fuera allí admitido. Según apunta Cranston,[15] esta escuela era por entonces el mejor internado del país. Posteriormente, en 1652 Locke recibe una beca para ingresar al colegio de Christ Church, de la Universidad de Oxford, y queda nuevamente bajo la influencia calvinista. Parece que Locke no fue muy feliz en cuanto a su formación curricular, que en sus métodos y en su filosofía estaba dominada por la escolástica. Cuando obtuvo el grado de *Master of Arts*, el 28 de junio de 1658, se sentía decepcionado por la educación recibida; sin embargo, al concluir sus estudios se le concedió una plaza, apoyada económicamente con una beca *(senior studentship)*, de docente en la universidad para dar cursos, entre otras cosas, sobre la Ley de la naturaleza *(Lex Naturæ)*,[16] aun cuando sus intereses iban más por la vía experimental de la filosofía natural.

[13] Durante el exilio de Locke en Holanda Jacobo II ordena que se le expulse del colegio Christ Church, con la consecuente suspensión de la beca que disfrutaba.

[14] Los padres del filósofo, John Locke (1606-1663) y Agnes Keene (1597-1654), tuvieron tres hijos, de los que John fue el mayor. El padre de Locke, luego del nacimiento de su primer hijo, trasladó a su familia a Belluton, donde el pequeño John pasó su infancia y su juventud. Su padre fue un abogado que trabajaba para uno de los magistrados del lugar, quien también era amigo y apoderado de Alexander Popham, otro magistrado con el que se relacionó. Gracias a esta última amistad de su padre, el futuro filósofo fue aceptado, a los 15 años, en una importante escuela de la localidad.

[15] "Locke, John", en <3>, vol. 8, p. 436.

[16] En esta etapa de su formación Locke estaba inclinado a creer que existía algo así como una Ley de la naturaleza, impresa por Dios en los hombres, a quienes les señalaba el camino por seguir. Además, por ejemplo, los reyes estaban destinados por esa Ley de la naturaleza (esto es, por Dios mismo) a ocupar ese alto cargo al frente de sus súbditos y, por esta misma razón, los súbditos le debían una plena obediencia a su monarca. Cranston precisa las características de esta ley de la siguiente manera:

El año de la Restauración, 1660, afecta a Oxford y favorece a Locke, pues en ese momento la universidad se encuentra en ebullición y se abren nuevos horizontes para espíritus jóvenes y curiosos como el suyo; entre las novedades que allí surgen se encuentran dos, sobre todo: *1)* la posibilidad del autodidactismo, y *2)* la investigación experimental, la cual coincide con la fundación de la Royal Society en Oxford, en 1660 (Carlos II la incorporará el 15 de julio de 1662); Locke se hizo miembro de la Royal Society en 1668.[17]

Locke empieza a participar activamente con los pioneros de la experimentación; por esa época se hace amigo de Robert Boyle (1627-1691), a quien le ayuda a reunir datos científicos.[18] Además, decide estu-

> [...] La Ley de la naturaleza es "la ley moral que el Creador ha hecho evidente y obligatoria a cada ser racional". Es una noción al menos tan vieja como la filosofía estoica. Tuvo un lugar importante en la teoría, si no es que en la práctica, de la jurisprudencia romana. En la cristiandad medieval se le identificó con la Ley de Dios, y la Iglesia asumió el deber de mantenerla por encima de las cabezas de los regidores temporales. Tras el Renacimiento, nuevamente figuró el concepto, de manera prominente, en las nuevas teorías del Estado. Pero la pregunta crucial seguía siendo: ¿existe la Ley de la naturaleza? ¿Le es evidente a todo ser racional? ¿Es obligatoria? ([6], pp. 64-65.)

Locke escribió en los primeros años de la década de 1661 una defensa de la Ley de la naturaleza, pero más adelante, ciertamente tras entrar en contacto con lord Ashley, su pensamiento cambió de manera radical: tanto en el *Ensayo* como en sus *Dos tratados sobre el gobierno [Two Treatises of Government]* su posición es radicalmente opuesta a la que mostraba cuando tenía 30 años —sin embargo, de los *Tratados* había hecho una primera redacción en latín en la época en que defendía la Ley de la naturaleza, por 1664, pero no llegó a publicarla—.

Todo el breve capítulo I de su "Segundo tratado sobre el gobierno" muestra su rechazo completo al derecho divino de los reyes o de la persona que sea. Nos permitimos citar aquí las primeras líneas:

> Tras haber mostrado en el tratado precedente:
>
> *1.* que Adán no tenía, como se pretende, ni por derecho natural de paternidad, ni por donación positiva de Dios, una autoridad de esa clase sobre sus hijos, ni semejante dominio sobre el mundo;
> *2.* que si los hubiese tenido, sus herederos, en cambio, no podían tenerlos;
> *3.* que si sus herederos lo tuviesen, al no haber ninguna Ley de la naturaleza ni ley divina positiva para determinar quién sea el legítimo heredero en todos los casos posibles, no habría sido posible determinar, con absoluta certeza, a quién le correspondía el derecho de sucesión y, en consecuencia, el de reinar;
> *4.* que, incluso si eso hubiese estado determinado, habiéndose perdido desde hace tantísimo tiempo el conocimiento de cuál es la rama más antigua de la descendencia de Adán, etcétera.
>
> *Dos tratados*..., "Segundo tratado...", capítulo I. (En Laslett, p. 285.)

[17] *Cf.* [11], p. 2.

[18] G. A. John Rogers ha señalado, con mucha perspicacia, la labor de Locke como "auxiliar" de los grandes investigadores de la época; así, nos dice:

> En Oxford, cuando [Locke] se inició seriamente en la investigación científica, fue ayudante de Robert Boyle. Sus propias contribuciones originales en sus investigaciones de la sangre humana se ignoran totalmente en los estudios contemporáneos y sólo han surgido a la luz como resultado de una investigación erudita seria. Sin embargo, ahora

diar medicina[19] en lugar de tomar los hábitos, que era lo que se exigía a la mayor parte de los miembros del colegio Christ Church de esa época.[20] El joven Locke podía tomar decisiones con toda libertad, pues ya era un estudiante graduado y tutor en Christ Church; esta condición coincide con la muerte de su padre, lo cual no sólo lo convierte en propietario de una pequeña casa en Belluton y de algunas otras propiedades, sino que le otorga una mayor independencia económica.

Lo anterior nos muestra que Locke, antes de incursionar en los temas que hoy llamaríamos estrictamente filosóficos, como son los de epistemología y ontología, primeramente intenta olvidar sus estudios en filosofía y se dedica al estudio de la medicina, así como de la química,[21] sin dejar de lado su interés por las cuestiones políticas.

sabemos que Locke fue un colaborador de alto nivel y, de manera sorprendente para quienes conocen sus opiniones sobre la ciencia sólo por la lectura del *Ensayo*, un hombre cuya fuerza estaba no en sus cuidadosos experimentos sino en su especulación imaginativa —acerca de esto, véase Robert Frank, *Harvey and the Oxford Physiologists* (Berkeley, Calif., 1980), cap. 7, p. 219—. (Rogers [17], p. 7.)

[19] Asimismo, Rogers tiene algo más que decirnos con respecto al desempeño de Locke como médico:

Todos sabemos que Locke fue médico y habría de ganar gran reputación en esta disciplina, pero rara vez exigió alguna distinción para sí mismo. Él trabajó como asistente de Sydenham, tal como lo había hecho para Boyle, feliz de estar en esa situación y muy ávido de aprender, todo lo que pudiese, de sus distinguidos maestros. Empero, la calidad de sus contribuciones fue tan alta que no siempre podemos, ahora, estar seguros de cuál de sus escritos fue escrito por quién. [El fragmento *De Arte Medica* se ha atribuido con frecuencia a Locke, pues el manuscrito es de la mano de Locke; pero Kenneth Dewhurst se lo ha atribuido a Sydenham con base en evidencia contemporánea; véase *Dr. Thomas Sydenham (1624-1689): His Life and Original Writings* (Londres, 1884), 73.] Tanto Boyle como Sydenham se tomaron la molestia de reconocer las contribuciones de Locke —acerca de esto, véanse las observaciones de Sydenham acerca de las habilidades médicas de Locke en su "Dedication", de *Observationes Medicæ* (1676), y en las *Memoirs of the Natural History of the Humane Blood* (Londres, 1683), de Boyle, que están dedicadas al "muy ingenioso y culto Dr. J. L."— (Rogers, *ibid.*, pp. 7-8). *Cf. infra*, n. 26.

[20] En algún momento, la situación era apremiante para Locke, pues la mayoría (55 de 60) de quienes detentaban las becas superiores de estudiante (*senior studentships*) o tomaban los hábitos o debían abandonar sus cuartos en Christ Church, así como la beca de la que disfrutaban; o bien, había dos becas en medicina, dos en leyes y una en filosofía moral, a cuyos beneficiarios no se les exigía tomar las órdenes religiosas; después de dudarlo un poco, Locke se decidió a estudiar medicina, pero logró que el lord canciller de la universidad, el duque de Clarendon, apoyara una solicitud para que se le liberara de llevar las clases elementales (de hecho, Locke había estado asistiendo, de manera no oficial, tanto a clases como a prácticas médicas y sus lecturas eran muy amplias); luego que la solicitud fue rechazada, Locke consiguió apoyo real mediante una carta firmada por sir William Morrice, secretario de Estado de Carlos II. Ante esto, la escuela de medicina no pudo más que aceptar a Locke como un estudiante avanzado.

Cranston sugiere que el apoyo le llegó a Locke por intervención de lord Ashley. (*Cf.* [6], pp. 74 y 93-99.)

[21] Milton, acerca de esto, señala lo siguiente:

Locke, como un auténtico representante de su época, es un pensador con intereses diversos, los cuales van desde las cuestiones estrictamente filosóficas[22] hasta las educativas, pasando por la medicina, la química y la política, de la cual le interesa particularmente el tema de la tolerancia en cuestiones religiosas; este tema lo lleva, desde luego, a la filosofía de la religión:

> En una época temprana de su vida Locke se dedicó a cuestiones de política social, así como a la medicina. La constitución de la sociedad, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, sobre todo, el derecho y el deber de la tolerancia política de diferencias religiosas giraban en sus pensamientos en esos años de Oxford; siempre apoyando la libertad individual con un espíritu de utilitarismo prudente.[23]

De su interés por la filosofía natural (ligado a Robert Boyle y a los *virtuosi*)[24] y, sobre todo, por la medicina surge un contacto azaroso que lo pone en el camino de uno de los personajes centrales en la vida política inglesa del momento: Anthony Ashley Cooper,[25] quien posteriormente es nombrado primer conde de Shaftesbury *(the first Earl)*. Durante el verano de 1666, en Oxford, después de una entrevista no planeada, Ashley le pide a Locke que vaya con él a Londres, como médico de la familia; Locke acepta y ambos parten en la primavera de 1667.[26]

La medicina llevó a Locke a la yatroquímica [la medicina fundada en la química] y luego a la química misma. El periodo principal de sus investigaciones químicas fue la década de 1660, en particular, 1666-1667, pero él ya había comenzado a leer a autores químicos y a hacer notas desde 1650. (En [14], pp. 36-37.)

[22] Aunque, a este respecto, es preciso escuchar a Milton, quien señala que:

La economía es un tema obviamente ausente de las investigaciones tempranas de Locke. Otra ausencia, más elusiva y más controvertible, es la filosofía misma. No hay nada en las actividades de Locke, en 1667, que haga apropiado caracterizarlo como filósofo, como ahora entendemos el término. Sus investigaciones intelectuales, aunque de un amplio espectro, parecen haberse realizado separadas unas de otras; no hay ninguna conexión discernible entre su trabajo médico y científico, por una parte, y los escritos sobre el gobierno y la ley natural, por otra. No fue sino hasta que comenzó las investigaciones epistemológicas, que habrían de conducirlo al *Ensayo*, cuando estas áreas de su trabajo comenzaron, de manera indirecta (y problemática), a relacionarse entre sí. (En [14], p. 45.)

[23] Fraser, p. xxi.

[24] Con esta expresión, *virtuosi*, la gente se refería a aquellos interesados en la adquisición de conocimiento, fueran experimentadores o investigadores en las artes y en las ciencias.

[25] *Cf. supra*, n. 7.

[26] *Cf.* [6], pp. 93-95, para ver dos versiones distintas del encuentro entre lord Ashley y Locke. Éste puede aceptar la propuesta de Ashley Cooper, pues no le permiten dar clases de medicina en Oxford; por otra parte, él no deseaba seguir dando cursos de filosofía, y ya que tenía permiso real para seguir disfrutando de la beca sin tener que dar clases, la oferta de estar en Londres, con espacio para tener sus aparatos para experimentos y como médico de familia de Shaftesbury, fue algo que le agradó profundamente. Para algunas precisiones acerca de esto, *cf. supra*, n. 19.

En realidad, Locke rebasó sus atribuciones como médico de la familia, pues también actuó como secretario particular de lord Ashley, y esto le permitió obtener un conocimiento de primera mano de los conflictos políticos de su época, lo que, a su vez, le dio oportunidad de retornar a la reflexión sobre cuestiones de política. [27]

Asimismo, Shaftesbury puso bajo su cuidado la educación de su hijo, un joven de 16 años, frágil de salud, y también le encargó la delicada tarea de conseguirle una esposa con la cual pudiera tener descendencia para conservar el apellido. Locke tuvo pleno éxito en esto, pues eligió a una mujer con la que su educando tuvo siete hijos, el mayor de los cuales estuvo también bajo la tutela de Locke.[28] A partir de estas y otras experiencias docentes,[29] Locke se interesó por la educación de niños y jóvenes; más adelante, durante su exilio en Holanda, mantuvo una amplia correspondencia con sus amigos Edward (±1650-1710±) y Mary Clarke[30] sobre aquel tema, haciendo hincapié en la educación del hijo de los Clarke, a partir de lo cual escribió su *Some Thoughts Concerning Education [Algunos pensamientos sobre la educación]*, que se publicó en 1693.[31]

Una vez en Holanda Locke pudo concluir la tarea iniciada en 1671, el *Ensayo acerca del entendimiento humano*, escribir la *Epístola de toleran-*

Aquí podemos añadir que, estando ya en casa de lord Ashley (cuando, en 1668, éste fue nombrado ministro de Hacienda —Chancellor of the Exchequer—, Locke pasó a vivir con él en Exeter House), Locke conoce a Thomas Sydenham, el destacado médico inglés, con el que, según ya señalamos, también estuvo colaborando.

27 Milton apunta lo siguiente acerca de la llegada de Locke a Londres:

> Las actividades de Locke en Londres siguieron siendo tan diversas como lo habían sido en Oxford. Siguió leyendo mucha literatura médica, pero ahora podía suplir esta educación teórica con experiencia clínica. Poco tiempo después de haber llegado a Londres, conoció al médico Thomas Sydenham. Locke acompañó a Sydenham en sus rondas y registró sus consejos y recomendaciones en varios de sus cuadernos de notas. Hubo una colaboración estrecha entre los dos hombres: los escritos de Locke contienen un gran número de bosquejos y de ensayos fragmentarios sobre diversos temas médicos. El más interesante de ellos, desde un punto de vista filosófico, es el breve tratado *De Arte Medica* [...], este escrito expresa un profundo escepticismo acerca de todas las hipótesis con respecto a la naturaleza de la enfermedad y, en consecuencia, apoya un enfoque, puramente empírico, de la práctica médica. (En [13], p. 9.) *Cf.* sobre el escrito *De Arte Medica, supra*, n. 19.

28 Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, el moralista y escritor (*Los caracteres*); Locke asistió a su madre en el parto.

29 Durante su estancia en Francia —país en el que viaja durante 15 meses— recibe al hijo de un amigo de Shaftesbury, sir John Banks, con el encargo de cuidar de su educación mientras visita el país; asimismo, durante esa misma estancia, según nos dice Cranston, la solicitud de sir John no fue la primera, pues anteriormente Samuel Eyre le escribe, el 11 de julio de 1676, para preguntarle si puede encargarse del hijo de 15 años de la señora Pierpoynt. (*Cf.* [6], p. 168.)

30 Una breve nota biográfica sobre Edward Clarke figura en <5>, p. 210.

31 Acerca de esto, véase [6], cap. 18.

cia y los *Dos tratados sobre el gobierno civil*[32] y producir el material (las cartas sobre educación a sus amigos los Clarke) que le permitió armar su libro sobre educación. Así, podemos suponer que, finalmente, fue Holanda el país que tuvo las condiciones propicias para que Locke concluyera sus obras y su genio se mostrara al mundo.[33]

John Rogers se ha preguntado cuáles pudieron ser las razones por las que Locke redactó en Holanda la versión final de su gran obra. Vale la pena citar su respuesta completa:

> Una de las razones de esto, que muy tentativamente me gustaría sugerir, es que Locke se había convencido, profundamente, de que una sociedad que practicaba la tolerancia en asuntos religiosos e intelectuales, incluyendo la medicina y las ciencias naturales, dentro de la estructura más amplia de las certezas que la mente podía alcanzar, era el tipo más deseable de sociedad a la que la humanidad podía llegar. Probablemente había adquirido esta conclusión mucho antes de abandonar Inglaterra en 1683. Gran parte de esto se había logrado antes de la muerte de Shaftesbury y se remontaba, al menos, a las reuniones de 1671, las que dieron origen a los tempranos esbozos del *Ensayo*; pero, cuando llegó a Holanda, muy dañado su mundo por la muerte de Shaftesbury y por los fracasos políticos de los reformadores ingleses, descubrió un país en el cual parecían ya estar en su lugar muchas de las metas intelectuales, políticas, médicas y sociales que él buscaba alcanzar. No debemos de sobrevalorar la naturaleza liberal de la sociedad holandesa en la década de 1680, pero, en aspectos importantes, contrastaba de manera muy favorable con respecto a su contraparte inglesa del mismo periodo.
>
> Como el tema es muy amplio, yo sólo puedo apuntar la evidencia para apoyar estas propuestas, y los siguientes ejemplos podrían ampliarse con facilidad. Así, tomemos en cuenta la práctica médica, asunto de considerable importancia para Locke, en la que descubrió que el método que él y Sydenham [1624-1689] habían intentado introducir se había adoptado ampliamente. Sobre otros asuntos, sus diarios revelan que en las universidades encontró el método de exámenes muy superior al de Oxford. También muestran su admiración y su perplejidad por los logros holandeses de construir presas y edificios en un terreno pantanoso. También lo impresionó el hospital para mujeres ancianas establecido en Amsterdam por la Iglesia calvinis-

[32] Con respecto a 1671, se conjetura que fue en este año cuando Locke tomó la decisión de iniciar la investigación que tuvo como resultado la redacción del *Ensayo*; para mayores precisiones sobre esto, véase la cita que sigue de Rogers y los primeros párrafos de la sección siguiente.

Acerca de los escritos sobre el gobierno, *cf. supra*, n. 16.

[33] La siguiente es una de las muchas opiniones coincidentes acerca del *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

> [...] es en el *Ensayo* donde se funda su reputación como el mayor de los filósofos ingleses. Escrito en inglés, en un momento en que el inglés estaba en la cumbre de su rigor y el latín comenzaba a desvanecerse como la lengua de la comunicación intelectual, es una obra maestra tanto literaria como filosófica, la que, leída hoy en día, aún puede tanto darnos placer como ilustrarnos. (En [11], p. 7.)

> ta. Sobre todo encontró, incluso en un país pequeño, amenazado por un enemigo gigante, una atmósfera de (y una preocupación por la) tolerancia en materia religiosa, que vio que se podría trasladar a Inglaterra. Estaba muy seguro de que las causas mayores de intolerancia yacían en el corazón de los hombres y no en la naturaleza de las cosas y, aún menos, en la palabra de Dios. Él lo señala de esta manera: "las grandes disputas que ha habido y las que aún hay en diversas Iglesias en su mayor parte han surgido por su propia invención y no con respecto a las cosas ordenadas por Dios mismo o las necesarias para la salvación" [del Diario de Locke, 17 de julio de 1684]. En esencia, se trataba de disputas filosóficas. Así, había una razón mayor para apoyar la causa de los radicales ingleses. Sobre todo, Holanda le proporcionaba una oportunidad de renovar viejas amistades y de adquirir otras nuevas en una atmósfera de tolerancia, ejemplificada en su relación con Limborch y en la ética de la Iglesia protestante [arminiana][34] y capturada en una carta en la que, a propósito de una diferencia en teología, Limborch escribió: "hagamos que nuestra disputa se lleve a cabo en actos de amistad sincera y de no fingido afecto" [Correspondencia, *ii*, 756]. En contraste con la oscuridad de muchas tierras [en las que sus ciudadanos están] "*estrechamente* cercados *por las leyes* de sus países y por la rigurosa vigilancia de quienes tienen interés en mantenerlos ignorantes" [*Ensayo*, IV, XX, § 4], Locke vio en Holanda, y buscó para su propia tierra, una sociedad en la que sus ciudadanos podían gozar de "*la libertad* y de las oportunidades *de una franca investigación*" [*ibid.*]. Incluso, podemos suponer que Holanda fue la partera de su genio.[35]

Así, al salir de Inglaterra con destino a Holanda Locke iba de incógnito, preocupado tanto por su presente inmediato como por su futuro. A su regreso, en cambio, con una nueva situación política en Inglaterra y concluida la obra que le daría renombre —la cual se publicó en Londres poco después de su llegada—, su visión del mundo debió ser totalmente diferente.

Ahora, para resumir lo que hasta aquí hemos dicho, podemos señalar que la etapa universitaria de Locke previa a su graduación fue estrictamente académica; en un segundo momento vemos cómo se introduce en la nueva investigación experimental. Ahora bien, cuando se muda de Oxford a Londres, su formación es sobre todo práctica, pues trabaja estrechamente al lado de dos hombres que se mueven con diligencia en el terreno de la acción y no en el de la especulación académica; se trata de los mencionados Shaftesbury y Sydenham. Así, Milton señala que

[34] El arminianismo es la doctrina que propuso el teólogo protestante holandés Jacobus Arminius —Jacob Harmensen o Hermansz (1560-1609)—, quien reaccionó en contra de la propuesta calvinista de la inexorable predestinación de los seres humanos y mantuvo la real posibilidad de salvación para todos. Los arminianos fueron atacados por los rigoristas gomarianos (o gomaristas), quienes, siguiendo las doctrinas de otro teólogo holandés, Franciscus Gomarus, querían mantener sin cambios la doctrina de Calvino.

[35] En [17], pp. 19-20.

> los dos hombres que más influyeron en Locke, en los años posteriores a 1667, Shaftesbury y Sydenham, eran muy distintivamente no académicos. Shaftesbury era un brillante exponente de la política práctica y no un teórico en política. Sydenham creía que la medicina había que aprenderla al lado de la cama [del enfermo] y no en la biblioteca.[36]

Finalmente, tras un trabajo de mucha colaboración en la política partidista de Shaftesbury, tiene que huir a Holanda y allí concluye o escribe los trabajos intelectuales que le darían fama. A su vuelta a Inglaterra, en 1689, publica el *Ensayo* y otros escritos, pero sólo en el primero aparece su nombre. El *Ensayo* le acarrea críticas y alabanzas por igual, y Locke pasa gran parte de su tiempo respondiendo, mediante largas cartas, las objeciones del obispo de Worcester (1635-1699); además, escribe y publica *Some Thoughts Concerning Education* (1699) y prepara nuevas ediciones de su *Ensayo*, de las cuales sólo alcanza a ver publicadas cuatro; la quinta edición, en la cual dejó señaladas algunas modificaciones, fue póstuma.

3. Plan, creación y publicación del "Ensayo"

3.1. *Origen, objetivo e importancia*

En la "Epístola al lector" Locke nos dice que la idea de escribir el *Ensayo* surgió de una reunión entre "cinco o seis amigos" que se encontraban dialogando sobre cuestiones muy ajenas al tema del entendimiento; los problemas ante ellos los tenían perplejos y el filósofo consideró que era preciso emprender una investigación previa para "examinar nuestras aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos. Así lo propuse a la reunión y, habiendo asentido todos de buena gana, convinimos en que ése debería de ser el primer objeto de nuestra investigación".[37]

Esta reunión entre amigos, según lo señala Rogers,[38] sucedió en Londres en 1671; mucha gente coincide en que la redacción final del *Ensayo* se podría fechar en 1684, en Utrecht, y en que la primera edición del *Ensayo* apareció en diciembre de 1689, en Londres.

John Rogers ha precisado, en los términos siguientes, el proceso que fue de la gestación a la publicación de las obras en que descansa la reputación de Locke, de las cuales, claro está, la principal fue el *Ensayo*,

[36] En [14], p. 45.
[37] "Epístola al lector", p. 61 de esta edición.
[38] *Cf.* en *supra* la cita que comienza en p. 10; asimismo, véase la cita siguiente, también de Rogers.

junto con los *Dos tratados sobre el gobierno* y su *Epistola de Tolerantia* (todos publicados en 1689, aunque en la portada del *Ensayo* aparece 1670 como fecha de publicación; para entonces, Locke ya contaba con 57 años):

> La primera en aparecer fue la *Epistola de Tolerantia*, producida en Holanda con la supervisión de Phillipus van Limborch, amigo cercano de Locke. Limborch le envió tres copias a Locke el 6 de mayo. A ésta le siguieron, a principios del otoño, *Two Treatises of Government [Dos tratados sobre el gobierno]*, libro que obtuvo su licencia el 23 de agosto y lo publicó Awnsham Churchill, con quien Locke habría de permanecer asociado por el resto de su vida e incluso por bastante más. El tercer libro fue el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el cual, en diciembre, estuvo en las librerías de Londres y de Oxford [...] De los libros publicados, sólo el tercero revelaba el nombre de su autor, y como Locke fue capaz de preservar algún tipo de anonimato hasta su muerte, fue en gran parte el *Ensayo* el que mantuvo su reputación por el resto de su vida.

La biografía de Locke está ya bastante bien registrada, pero vale la pena recordar los rasgos de la misma, que se refieren, fundamentalmente, a sus escritos. Sus obras principales fueron el producto de su actividad entre principios de 1671 y 1689, un periodo de 18 años, comenzando cuando tenía 39 y siguiendo su cambio de Oxford a Londres, en 1667, para ir a vivir en la residencia de Shaftesbury. Antes de esto los intereses de Locke, aunque amplios, se habían enfocado, de manera central, en la medicina y en la yatroquímica.[39] Aun cuando nunca abandonaría sus intereses médicos (y parte de su labor más importante la realizó en esos primeros años en Londres, cuando trabajaba con Thomas Sydenham), su conocimiento y compromiso en varias dimensiones con la política se incrementaron notablemente a través de su contacto con Shaftesbury. A esto hay que añadir ese suceso muy especial en su biografía: la reunión, en el invierno de 1670-1671, con un grupo de amigos para explorar cuestiones de "moralidad y de religión revelada", tópicos que, especialmente en la década de 1670, tenían grandes implicaciones políticas. Incluso es posible, como lo ha argumentado Richard Ashcraft, "que las cuestiones epistemológicas que surgen en el libro, de 1670, de Samuel Parker, *A Discourse of Ecclesiastical Politie [Un discurso de política eclesiástica]*, fueran un estímulo para Locke y sus amigos a fin de explorar precisamente esos asuntos en la discusión de ese invierno. En efecto, el que he denominado "El argumento de la ignorancia" [en "Locke and the Latitude-Men: Ignorance as a Ground of Toleration", publicado en <4>, pp. 230-252] en favor de la tolerancia religiosa presupone, asimismo, una epistemología del tipo de la que Locke desarrolló en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Las notas de Locke sobre el libro de Parker —éstas, básicamente, están en [6], pp. 131-132— ponen claramente de manifiesto las debilidades epistémicas del caso de Parker en favor de la imposición de la ortodoxia religiosa e invitan al tipo

[39] O medicina con enfoque químico. Ahora, sobre la labor de Locke en Oxford, *cf.* el artículo de Milton en [14].

> de discusión que habría de llevar a Locke a preparar los bosquejos previos al *Ensayo*.
> Si estas consideraciones tienen alguna plausibilidad, entonces vemos, inmediatamente, que la filosofía política de Locke, desde esos tempranos días, estaba alineada a cuestiones de epistemología. Precisamente fueron esas cuestiones las que habrían de ser su preocupación profunda, aunque esporádica, de ahí en adelante...[40]

Así pues, Locke se propuso investigar los límites de nuestro entendimiento, ahora en cuestiones mundanas, pues la Reforma luterana había demarcado con precisión las limitaciones humanas para conocer asuntos divinos. En un sentido claro, entonces, lo que Locke se propone hacer es precisar, de la mejor manera posible, nuestras capacidades para conocer y determinar qué tipos de objetos podremos conocer.

Otra cuestión interesante es que los temas acerca de los que debatían Locke y sus amigos en Londres, en 1671, como lo señala Rogers, eran relativos a la moral y a la teología, lo cual no debe extrañarnos, pues éstos eran de una enorme importancia para los intelectuales del siglo XVII; lo curioso y lo innovador de Locke fue pensar que, antes de pretender avanzar en su discusión, era indispensable llevar a cabo una reflexión sobre la naturaleza del entendimiento humano.

3.2. *Estructura del "Ensayo"*

El *Ensayo*, desde su primera edición de 1689, estuvo compuesto, tal como lo tenemos hoy, de cuatro libros divididos en capítulos, y éstos a su vez divididos en secciones o parágrafos. Locke añadió o modificó capítulos y notas, realizó correcciones en las tres ediciones subsiguientes y dejó instrucciones con respecto a la quinta, pero la estructura original permaneció sin cambio.

Cada uno de los libros indica el tema general del mismo. El libro primero, cuyo título es "De las nociones innatas", contiene la crítica de Locke tanto al innatismo especulativo o epistemológico como al innatismo práctico o versado en cuestiones morales. Este libro generó mucha polémica en su momento, pues sus primeros lectores consideraban que esta crítica minaba los fundamentos del cristianismo.[41] Por otra parte,

[40] En [17], pp. 2-3.

[41] Locke nunca hizo demasiado caso a las críticas adversas; una excepción a esta regla es la respuesta que le da a un tal James Lowde, quien en 1694 publicó *A Discourse Concerning the Nature of Man [Un discurso acerca de la naturaleza del hombre]*, en donde critica el rechazo de Locke a los principios innatos. La historia mínima de esta respuesta se halla en una carta de Locke a Molineux, del 28 de junio de 1694, en la que Locke le dice a su amigo irlandés: "Me parece que hay tan poco material en las objeciones que se han

los críticos también señalaron los límites del conocimiento *puramente* empírico, pues por su medio, conforme a ellos, sería imposible obtener el conocimiento o siquiera entender las ideas matemáticas o los principios generales o máximas, de aplicación universal.

El libro segundo se titula "De las ideas" y es importante porque el autor expresa ahí su teoría de las ideas, que surge con Descartes y cuyo desarrollo se halla en el *Ensayo*. En gran medida, este libro define las características de lo que es el empirismo, el cual tendrá su culminación en el siglo XVIII, pues es incuestionable que si bien Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776), seguidores e integrantes de la tríada del empirismo británico, no coinciden en todo con Locke, los tres concuerdan en otorgarle a dicha teoría un papel central en sus reflexiones, y dentro de ella, a la pregunta por el origen de las ideas.

Otro rasgo interesante de la teoría, en el caso de Locke, es que evidentemente aquélla se formuló con el propósito de traducir problemas de epistemología y de ontología clásicas a cuestiones que deben tener solución en una psicología racional; en particular, intentando responder la pregunta con respecto al origen de las ideas. Un ejemplo bastante claro e importante de esto último es el de la idea de sustancia, aunque también podemos encontrar otros que igualmente servirían, a saber: "De la identidad y la diversidad" y "De la potencia", cuyos temas son la libertad y el determinismo. El libro abunda en cuestiones en sí mismas controvertibles aún en la actualidad.

El libro tercero se titula "De las palabras". El tema es de una gran importancia hoy en día: el lenguaje, que no se aborda desde nuestra perspectiva contemporánea sino, más bien, a partir de su importancia y necesidad en el *Ensayo*. Tras la lectura del libro segundo, sobre las ideas, su origen y su clasificación, nos encontramos inmediatamente con éste sobre las palabras, en el cual una de las cuestiones fundamentales que Locke pretende resolver es cómo las ideas, que por definición son "el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa" (I, i, § 8), pueden ser comunicadas de unas mentes a otras. La forma como esto se lleva a cabo, según Locke, es por medio de las palabras, que, según la definición que él ofrece, "son los signos externos de las ideas" (*cf.* II, ii, § 2). Otra

impreso en mi contra que todas las he pasado por alto, menos la de un caballero, cuyo libro cayó en mis manos, ya que se habían impreso las partes del mío que él cuestiona y estuve dispuesto a poner mi respuesta en la porción final de la 'Epístola'". La respuesta de Locke se mantuvo al final de la "Epístola al lector", de la segunda a la cuarta ediciones del *Ensayo*, y de la quinta edición en adelante la respuesta apareció en IV, xxviii, § 11, tal como aparece en la presente edición.

John Yolton señala la identidad del crítico y habla de las múltiples críticas negativas al rechazo lockeano de los principios innatos: "En este caso el crítico fue James Lowde, autor de *A Discourse Concerning the Nature of Man* (1694), uno de los muchos ataques en contra del rechazo, por parte de Locke, a los principios morales innatos". (En [22], p. 7.)

cuestión importante que Locke menciona en esta parte del *Ensayo* es la distinción entre esencias reales y nominales; lo que él propone con respecto a las esencias reales es que, cuando finalmente podamos conocerlas, lo que encontraremos no serán esencias, en el sentido metafísico, sino la estructura atómica que comparten los conjuntos de cosas que denominamos con un mismo nombre.

Finalmente, algo que Locke considera muy importante acerca de la labor del filósofo con respecto al lenguaje, para hacer que éste sea, realmente, conductor de ideas claras y no de oscuridad y sinsentido, lo dejó sentado en su "Epístola al lector" de la siguiente manera:

> Hace ya tanto tiempo que ciertas formas de hablar, ambiguas e insignificativas, y ciertos abusos del idioma pasan por ser misterios de la ciencia; y que ciertas palabras rudas o equívocas, con ningún o poco sentido, reclaman, por prescripción, el derecho de ser tomadas por sabiduría profunda y por alta especulación, que no será fácil persuadir a quienes las usan o les prestan oído, que eso no es sino un encubrimiento de ignorancia y un obstáculo al verdadero saber. Violar el santuario de la presunción y de la ignorancia ya es, supongo, prestar algún servicio al entendimiento humano. Y puesto que son tan pocos los que piensan que el uso de las palabras puede inducir a engañar o a ser engañados, o que el lenguaje de la secta a que pertenecen tiene deficiencias que deberían ser examinadas o corregidas, espero se me perdone el haberme ocupado largamente en ese asunto en el tercer libro, con el intento de mostrar que ni lo inveterado del daño, ni el predominio del uso pueden servir de excusa a quienes no se curan del sentido de sus propias palabras o no toleran el examen del significado de sus expresiones.

El libro cuarto se denomina "Del conocimiento". Locke aborda este tema una vez que ha tratado lo relativo a los límites de nuestro entendimiento para conocer; éste fue el acuerdo, entre amigos, del que nos habla en la "Epístola al lector". Por otra parte, también le preocupaba mucho rechazar las ideas innatas como posible fuente de nuestro conocimiento, y una vez hecho esto le era preciso exponer *su propia teoría de las ideas* para mostrar que es posible explicar nuestro conocimiento y sus limitaciones *sin apelar a las ideas innatas*. En toda esta investigación Locke ha mantenido la tesis del origen empírico de las ideas, y conforme a ella ha lanzado su crítica a las ideas innatas; también, apelando a esa misma tesis, funda *su propia teoría de las ideas*. Una vez que tiene fundada su tesis de *adquisición* del conocimiento y de la manera en que se puede comunicar mediante el lenguaje, pasa a formular su teoría del conocimiento sobre las bases anteriores.

Ahora bien, lo que conforma la respuesta lockeana al problema del conocimiento y las propuestas por tratar se encuentra claramente expresado en los temas de cada uno de los capítulos que componen este libro. La lista temática es la siguiente: "Del conocimiento en general", "De los

grados de nuestro conocimiento", "Del alcance del conocimiento humano", "De la realidad del conocimiento", "De la verdad en general", "De nuestro conocimiento acerca de la existencia", "De nuestro conocimiento de la existencia de Dios", "Del juicio", "De la probabilidad", "De la razón", etcétera.

Los títulos de estos capítulos indican con claridad la temática del último libro del *Ensayo*, la cual es obviamente interesante e importante; sin embargo, aquí no hablaremos de ella sino de dos cuestiones que nos pueden sugerir la complejidad del pensamiento de este autor. En primer lugar creemos que es fundamental, como introducción al libro cuarto del *Ensayo*, conocer la siguiente definición de conocimiento que en esta parte nos ofrece Locke: "[...] el conocimiento no es sino *la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas*",[42] la cual es consecuencia de la sección anterior, en la que dice:

> Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sean sus propias ideas, las cuales sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se ocupa únicamente de esas ideas.[43]

Por esta concepción del conocimiento, cuyo objeto son las ideas y cuya definición es la percepción del acuerdo o desacuerdo entre ellas, uno de los temas clave, además del de la verdad y de los grados y tipos de conocimiento, es el problema de *la realidad del conocimiento*, el cual se tenía como punto de partida del *Ensayo* al afirmar que el origen de las ideas está en la experiencia; Locke divide esta última en dos tipos: *sensación* o relación de las facultades sensoriales con el mundo externo, y *reflexión* o percepción de las propias operaciones, pues en este libro, con el que se cierra el *Ensayo*, Locke se pregunta cuál es la realidad del conocimiento, cuál el alcance de éste, etc.; una serie de preguntas propias de una teoría del conocimiento, algunas de las cuales están consideradas como punto de partida, como sucede con la relación entre la mente (humana) y el mundo externo, y otras recibirán respuesta después de la elaboración de su teoría de las ideas.

3.3. *El "Ensayo" a tres siglos de su publicación*

¿Por qué nos atrae aún el estudio del *Ensayo*, y cuál es el beneficio que obtendremos del mismo? Consideramos que los elementos que hacen

[42] IV, i, § 2.
[43] IV, i, § 1.

aún atractivo el estudio del *Ensayo* pueden ser de tipo formal y de contenido, pero, en este caso, los mismos son difícilmente separables del aspecto formal.

Con respecto a los del primer tipo, podemos decir que Locke se enfrenta a los problemas filosóficos tradicionales de una manera novedosa, la que Mackie subraya en su importante libro sobre Locke.[44] Acerca de esto, en la "Introducción" Mackie nos dice, refiriéndose a Locke, que "la manera en que él se ocupó de dichos problemas le imprimió un nuevo ímpetu a esas controversias y gran parte de la discusión posterior toma sus opiniones como punto de partida".[45]

Ahora, para aclarar la propuesta que hacemos al afirmar que Locke trató, de manera diferente, problemas tradicionales de la filosofía, podemos apelar de nuevo a Mackie, quien dice que

> uno de los méritos de Locke consiste en que no piensa que las cuestiones filosóficas sean sencillas, directas o siempre susceptibles de ser dirimidas conclusivamente y en que, no obstante, piensa que no por ello "nos veremos tentados a permanecer estáticos y a abstenernos de cualquier labor mental al perder toda esperanza de llegar a saber algo ni, por otra parte, poner en duda todo y rechazar cualquier conocimiento sólo porque algunas cosas no sean entendidas".[46]

Acerca de lo que señala Mackie, podemos sugerir que, en el *Ensayo*, es tan importante la manera en que Locke pretende alcanzar su objetivo —esto es, señalar los límites del entendimiento— como la forma en que se critican las doctrinas. Siempre habrá que tener en cuenta las limitaciones del entendimiento humano, y esto nos impedirá llegar a afirmaciones tajantes, dogmáticas, de haber alcanzado *la* verdad con respecto a cualquier asunto, por reducido que éste sea, o bien de rechazar como imposible cualquier propuesta con la que no estemos de acuerdo; tampoco propone que nos abandonemos al escepticismo extremo (pirrónico), pues si bien Locke rechazaría la propuesta cartesiana de alcanzar la certeza sobre algún asunto particular, tampoco acepta la imposibilidad de tener *alguna* certidumbre sobre ciertos asuntos relacionados con situaciones prácticas y algunos más, también, sobre cuestiones teóricas. Por ello, dice en el *Ensayo:*

> Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad y permiten que sus pensamientos se atrevan en aquellas profundidades en que no encuentran apoyo seguro, y no es maravilla que susciten cuestiones y multipliquen disputas que, no alcanzando jamás una solución clara, sólo sirven

[44] [12] en la bibliografía.
[45] En *ibid.*, p. 7 (la paginación corresponde a la traducción).
[46] *Ibid.*, p. 8; la cita de Locke es del *Ensayo*, I, i, § 6.

para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, por último, en un perfecto escepticismo.[47]

Aquí nos interesa señalar que este resultado se podría evitar a través del diálogo y la tolerancia recíproca, con lo que podremos ampliar nuestro conocimiento, aun cuando siempre nos quedará algo más por conocer.

Además de sugerir cautela con respecto al alcance de nuestro entendimiento, Locke también nos advierte sobre una cuestión que nos podría conducir a laberintos sin fin y sin salida. Se trata del uso inadecuado del lenguaje, lo cual puede perdernos y hacernos postular una cantidad de entidades inexistentes que se encuentran, incluso, más allá de toda comprensión. Así, Locke propone una manera de evitar ese peligro: usar las palabras sólo si las mismas se encuentran ligadas a ideas que nos sean claras. De esta manera, podremos comunicar correctamente nuestros pensamientos a los demás, y también podremos entender lo que se nos diga.[48] Por esta razón, Locke propone un cambio en nuestra visión de los problemas tradicionales de la filosofía, y por ello los circunscribe al ámbito ya no de la ontología sino de la teoría del conocimiento, la que en su caso toma el aspecto de su teoría de las ideas. Así, problemas filosóficos que tradicionalmente se trataban en la metafísica, la física, la ontología o la matemática reciben, ahora, un nuevo tratamiento según la teoría de las ideas lockeana.

A partir de las dos propuestas anteriores —la limitación de nuestro entendimiento y el nuevo planteamiento de los problemas filosóficos en los términos de la teoría de las ideas— Locke propone una misión peculiar a la filosofía: ser *ancilla scientiarum* (ser servidora de la ciencia, así como en la Edad Media se le había llamado *ancilla theologia* o sierva de la teología). De esta manera, la filosofía debe encargarse de ser crítica de las facultades epistémicas. Así, para Locke la filosofía no ha de imponer criterios, principios, teorías, etc., sino, más bien, eliminar dogmas, prejuicios y oscuridades en los conceptos, que son los que impiden el avance del conocimiento.

Con fundamento en esta propuesta se rechaza la tesis cartesiana de que la física (o la filosofía natural, en general) debe tener fundamentos metafísicos. En la versión lockeana la filosofía despeja el terreno para que avance el saber, según nos lo señala en la "Epístola al lector":

> No anda desprovista ahora la república del saber de insignes arquitectos, que, por los grandes designios que tienen para el adelantamiento de las ciencias, dejarán monumentos perdurables que serán la admiración de la posteridad; pero no todos pueden aspirar a ser un Boyle o un Sydenham. Y en una edad

[47] *Ensayo*, I, i, § 7.
[48] *Cf.* en *supra* la cita de la p. 17.

> que produce luminarias como el gran Huygenius, el incomparable señor Newton u otras de esa magnitud, ya es también bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiar el escombro que estorba la marcha del saber, el cual, ciertamente, se encontraría en más alto estado en el mundo si los desvelos de hombres inventivos e industriosos no hubiesen encontrado tanto tropiezo en el culto, pero frívolo, empleo de términos extraños, afectados o ininteligibles, que han sido introducidos en las ciencias y convertidos en un arte al grado de que la filosofía, que no es sino el conocimiento verdadero de las cosas, llegó a tenerse por indigna o no idónea entre la gente de buena crianza y fue desterrada de todo trato civil.[49]

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos darle a Locke el crédito de haber replanteado la función de la filosofía y convertirla en una disciplina cuya misión es la de hacer un análisis y una crítica de las facultades epistémicas. Siguiendo a Lowe y a Russell,[50] en el *Ensayo* encontramos por vez primera esta función, de la cual son herederos Hume y Kant.

4. Breve presentación de algunas de las tesis filosóficas de John Locke

Antecediendo a Locke por casi medio siglo, Descartes (1596-1650) publicó sus *Meditaciones metafísicas [Meditationes de prima philosophia]* en 1641 (París) y 1642 (Amsterdam, donde aparecen las 7as objeciones), en las que se propuso alcanzar lo que ahora plantea Locke: mostrar los límites de nuestra facultad de conocer. Así, la preocupación no surge con Locke, pero con él sufre un tratamiento muy distinto al que le dio el autor francés. Descartes, ciertamente, fue el filósofo al que debieron tener en cuenta quienes llegaron después de él, sea para seguir y precisar

[49] "Epístola al lector", p. 64 de esta edición.

[50] En su compendio de filosofía occidental *Wisdom of the West [La sabiduría de Occidente]* Bertrand Russell nos dejó dicho que:

> En el *Ensayo*, por primera vez, tenemos un claro intento por precisar los límites de la mente y el tipo de investigaciones que nos es posible llevar a cabo. En tanto que los racionalistas habían supuesto, tácitamente, que eventualmente el conocimiento perfecto era asequible, el nuevo enfoque era menos optimista acerca de esto. En general, el racionalismo es una doctrina optimista y, en esa medida, no crítica. Por otra parte, la investigación epistemológica de Locke es el fundamento de una filosofía crítica que es empírica en dos sentidos. Primero, no prejuzga, como sí lo habían hecho los racionalistas, el alcance del conocimiento humano, y segundo, subraya el elemento de la experiencia sensorial. Este enfoque, por tanto, señala no sólo el principio de la tradición empírica proseguido por Berkeley, Hume y J. S. Mill, sino que también fue el punto de partida de la filosofía crítica de Kant. De esta manera, el *Ensayo* de Locke se propone eliminar viejos prejuicios y preconcepciones más que proporcionar un nuevo sistema... (En [18], pp. 279-280.)

sus propuestas, para intentar resolver los problemas que dejó abiertos, para rechazar frontalmente algunas (o muchas) de sus tesis o para llevar a cabo alguna combinación de estas tareas. Es claro que Locke no fue una excepción a lo aquí expresado, y se ha señalado que lo primero que conoció de Descartes fue su filosofía natural.[51] Sin embargo, la metafísica cartesiana constituyó un gran descubrimiento para Locke, pues representaba una verdadera alternativa a la escolástica; en gran medida, leer el *Ensayo* lockeano es leer propuestas en favor de tesis cartesianas, así como críticas a estas mismas.[52]

En lo que sigue presentamos, en una apretada síntesis, algunas de las tesis de Descartes que Locke toma en cuenta y, a continuación, las propuestas de Locke al respecto.

4.1. *Descartes*

Cuando Descartes distingue dos tipos totalmente ajenos de sustancia: la material y la pensante o espiritual, crea, para sí mismo y para los pensadores que vienen tras él, un problema de difícil y acaso imposible solución: dar con una manera de explicar las relaciones supuestas entre tales sustancias.

Para ver esto con mayor claridad, podemos decir que al hacer una separación radical entre las dos sustancias Descartes pone de manifiesto una tesis medieval que persiste en su pensamiento: la de considerar la materia como pasividad pura y el espíritu como aquello en lo que se manifiesta la actividad. Aquí vale la pena señalar que Descartes considera a Dios como el acto puro y a los espíritus creados como entes activos, pero no en la pureza que le corresponde sólo a Dios. Y, ciertamente, otro rasgo distintivo de las propuestas cartesianas es la de *identificar* lo dotado de *extensión* (en largo, ancho y profundo) con la *materia* —de esto se desprende que *no* puede haber ningún espacio vacío, esto es, carente de materia, *debido a la identificación* de espacio y materia—,[53] y lo totalmente *inextenso*, cuya esencia es el pensar, con el *espíritu* —el

[51] Así, Milton nos dice: "Él leyó ampliamente las obras de Descartes, concentrándose especialmente en la *Dióptrica* y en los *Meteoros* (en las traducciones al latín), así como en los *Principia philosophiæ*, especialmente las partes III y IV; también leyó, al menos en parte, el *Syntagma Philosophicum* de Gassendi, aun cuando, quizá, no mucho de él". (En [13], p. 7.)

[52] Descartes le impresionó y le mostró la nueva filosofía; sin embargo, en el *Ensayo*, al tratar la constitución del mundo material, Locke se inclina más por la propuesta *atomista* del crítico de Descartes, Pierre Gassendi.

[53] Aquí es bueno recordarle al lector que Aristóteles también consideraba que en su universo *no hay ningún espacio vacío*; esto es, para el Estagirita su universo está *pleno* de materia.

que, de acuerdo con Descartes, no puede dejar de pensar, pues de otra manera dejaría *de ser*—.

Otra de las tesis importantes que propone Descartes es la existencia de dos tipos de ideas: las *adventicias*, que se adquieren por la experiencia, y las *innatas*, que no se podrían conseguir por medios experienciales, ya que estas ideas rebasan, con mucho, aquello que somos capaces de experimentar. Ejemplos de estas últimas son las ideas de *espacio*, de *infinito* y de *Dios*.[54]

Una de las motivaciones —y, quizá, la principal y única— para hacer una propuesta como la relacionada con las ideas innatas es que Descartes —como la mayoría de los autores de la época— supone una *limitación de la mente* y propone la existencia de tales ideas para explicar cómo, a pesar de la finitud y limitaciones de aquélla, es posible que tengamos ideas como ésas y seamos capaces de tener alguna comprensión de las mismas: éstas no las adquirimos mediante la experiencia (pues, con mucho, la exceden) sino que están presentes de manera inmediata en nuestro espíritu, aunque cuesta trabajo llegar a percibirlas.

Algo que se desprende de lo que hemos dicho con respecto a las sustancias cartesianas es que al ser por completo diferentes el espíritu y la materia habrá serios problemas para dar cuenta de las posibles relaciones entre ellos, y nos interesa señalar el problema, que se le presenta a Descartes, de explicar cómo podemos percibir sensorialmente el mundo material. Conforme a su propuesta, la sustancia que conoce es el espíritu, pero lo que éste conoce sólo puede ser algo cuya naturaleza sea afín a él, y este algo son las ideas, que tienen *alguna relación* con las entidades materiales que les dan origen. Pero Descartes *no* se anima a decir que hay algún tipo de *semejanza* entre los objetos del mundo material y las ideas (adventicias)[55] que *de ellos* tenemos. Para precisar esto, señala que el mundo real —el material, externo y ajeno a la mente— tiene como atributos sólo los *matematizables*, esto es, aquellos que son propios de *la extensión* (de la que tenemos una idea innata), junto con el movimiento que Dios, en el momento de crear el universo, les imprimió a sus

[54] Para ver el tratamiento que Locke da a cada una de estas ideas, *cf. Ensayo*, I, iii, §§ 7-18, donde rechaza la propuesta innatista con respecto a la idea de Dios; en *ibid.*, IV, x, dedica el capítulo a hablar "de nuestro conocimiento de la existencia de un Dios". Con respecto al infinito, véase *ibid.*, II, xvii, capítulo dedicado a esta idea, donde Locke acepta el infinito potencial aristotélico como algo en crecimiento constante, pero rechaza la idea de una *totalidad infinita* por considerar que esa combinación de palabras encierra una contradicción. Finalmente, sobre el espacio y, en particular, sobre el espacio *vacío*, *cf. infra*, p. xxxiii, donde anotamos algo con respecto a la posición lockeana, en contra de la de Descartes.

[55] Sobre estas ideas, como de las innatas, a las que aludimos de inmediato, véase lo que dijimos unas líneas antes. Hay que mencionar, también, otro tipo de ideas que considera Descartes —es decir, las que el sujeto puede producir a voluntad, como objetos de la imaginación—. Sin embargo, aquí nada tendremos que decir sobre ellas.

componentes. Así, las imágenes que tenemos de los objetos del mundo externo, al presentarse con *colores*, *sabores*, *olores*, *texturas táctiles* y producir *sonidos*, nos presentan algo por completo diferente de lo que los objetos son en *su* realidad. Descartes, como ya señalamos, *no* propone ninguna relación mayor, entre los objetos mismos y las imágenes que de ellos tenemos, que la de señalar que los primeros son causantes de las segundas, y que los atributos extra que se presentan en las imágenes y *que no es posible* que sean atributos de los cuerpos serán, entonces, propios del espíritu (o de la interacción cuerpo-espíritu).[56]

4.2. *Locke*

Como ya lo hemos indicado, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* puede verse como una reacción a las propuestas cartesianas que le atrajeron a Locke porque, en su mayor parte, iban en contra de las tesis escolásticas que él conoció en Oxford y las cuales le habían desagradado profundamente. Acerca de las diversas tesis de Descartes que se han presentado en líneas anteriores Locke tiene algo que decir, sea a favor o en contra. Aquí presentaremos, de manera muy resumida, las reacciones de Locke a las tesis de su antecesor.

Haremos notar, primeramente, que tanto Descartes como Locke le conceden preferencia a la reflexión epistemológica sobre cualquier otra área de indagación filosófica, pues aquélla fundamenta las demás. Recordemos la importancia que Descartes les concede a las ideas innatas a fin de ampliar los límites epistémicos de nuestro espíritu. Locke mismo, en la "Epístola al lector", también señala que antes de abordar una discusión compleja es preciso conocer cuáles son el poder y el alcance de nuestro entendimiento. Este objetivo nos señala a un Locke muy cartesiano y, sin embargo, la reflexión sobre la naturaleza del entendimiento es una perspectiva lockeana. Por otra parte, también nos interesa señalar que Locke mantiene una tesis preferentemente (pero no únicamente) *empirista*, esto es, niega que haya —o que, incluso, *pueda haber*— algo como ideas innatas en las mentes de los hombres; pero esto *no* es lo mismo que mantener que *sólo* la experiencia, *sin el auxilio de la razón*, basta para adquirir conocimiento. Su tesis central acerca de esto es que *el origen de todas nuestras ideas* es la experiencia, por lo cual debe mostrar que la tesis cartesiana sobre innatismo es infundada, inverosímil o, por lo menos, inútil, si tenemos una explicación mejor y más eco-

[56] Para ver una presentación más amplia y detallada de estas problemáticas propuestas de Descartes, *cf.* [16], en donde se analizan precisamente las relaciones ónticas y epistémicas entre espíritu y materia, tanto en Descartes como en Locke, Malebranche y Berkeley, en relación con Descartes. *Cf. infra*, n. 70.

nómica del mismo problema y, así, apoyar su propia versión del origen de las ideas y de nuestra capacidad para conocer.[57]

Locke encuentra que la tesis cartesiana, aunque su autor no la propusiera con ese fin, se puede emplear como un medio de sujeción tanto religioso como político; además, considera que no existen tales ideas y que lo que más se acerca a ellas son los prejuicios que, desde la más tierna edad, adquirimos los humanos.[58] Tales prejuicios pueden ser de grupo, de raza, religiosos o políticos, y es por ellos que puede ser tan difícil comprender y aceptar como iguales a seres humanos con creencias dife-

[57] Acerca de sus propuestas antiinnatistas Locke se manifestó con claridad en su escrito temprano, *De Arte Medica* (aunque, acerca de esto, *cf. supra*, n. 19), de 1668, en los siguientes términos:

> El verdadero conocimiento surgió primeramente en el mundo por experiencia y observaciones racionales, pero el orgullo del hombre, no contento con el conocimiento que era capaz de alcanzar y que le era útil, necesitado de penetrar las causas ocultas de las cosas, propuso principios y estableció máximas acerca de las operaciones de la naturaleza y luego, vanamente, esperó que la naturaleza o, en verdad, Dios procediese conforme a esas leyes que *sus* máximas le habían prescrito, mientras que sus estrechas y débiles facultades no podían ir más allá de la observación y la memoria de algunos cuantos hechos producidos por causas externas visibles, pero de una manera que rebasaba por completo el alcance de su aprensión; quizá no sea absurdo pensar que esta grande y curiosa fábrica del mundo, la obra del Todopoderoso, es perfectamente para cualquier entendimiento, con excepción del de Aquél que la hizo. El hombre, aún aspirando a algo de Divinidad, intentó, mediante su imaginación, aportar parte de aquello en lo que fallaban su observación y su experiencia, y cuando no pudo descubrir (por experiencia) los principios, causas y métodos de la obra de la naturaleza, se vio en la necesidad de crearlos, todos ellos, a partir de sus propios pensamientos y de hacer un mundo para sí mismo, forjado y gobernado por su propia inteligencia. Esta vanidad se derramó en muchas partes útiles de la filosofía natural, y mientras más sutil, sublime y erudita parecía tanto más se mostraba como perniciosa y dañina al impedir el crecimiento del conocimiento práctico (citado en Fraser I, pp. xxiv-xxv).

[58] Con respecto a esto, Leibniz, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (I, i, 1), por boca de Teófilo, señala lo siguiente:

> Me imagino que vuestro hábil autor [hablando con Filaletes y refiriéndose a Locke] ha señalado que, con el nombre de principios innatos, con frecuencia se sostienen los prejuicios, que se desea dejar de lado las discusiones y que este abuso habrá aumentado su celo en contra de esta suposición. Él habrá deseado combatir la pereza y la manera superficial de pensar de quienes, con el pretexto aparente de las ideas innatas y de las verdades grabadas naturalmente en el espíritu, a las que damos fácilmente nuestro asentimiento para nada se preocupan de investigar y de examinar las fuentes, las ligas y la certeza de sus conocimientos. En esto soy completamente de su opinión e incluso voy más allá. Yo desearía que nada limitase nuestro análisis; que, de los términos, se diesen todas las definiciones de las que uno es capaz y que se demostrasen o que se diese el medio de demostrar todos los axiomas que no son primitivos, sin distinguir la opinión que los hombres tienen de ellos y sin preocuparse si ellos les dan o no su asentimiento. Esto tendría más utilidad de lo que uno piensa. Pero parece que el autor se ha dejado llevar al otro extremo por su celo, por otra parte muy loable. Según mi opinión, él para nada ha distinguido el origen de las verdades necesarias, cuya fuente está en el entendimiento, del de las verdades de hecho, que uno extrae de la experiencia de los sentidos e incluso de las percepciones confusas que están en nosotros.

rentes a las nuestras, pues tales creencias nos las impusieron con la convicción de que las mismas eran verdaderas.

En su "Epístola al lector" Locke nos ha dicho lo siguiente:

> Tengo noticia de que un breve epítome de este Tratado, impreso en 1688,[59] fue condenado por algunos, sin previa lectura, porque en él se negaron las ideas innatas, concluyendo precipitadamente que, si no se suponían las *ideas* innatas, poco quedaría, ni de la noción, ni de la prueba del espíritu. Si alguno se ve tentado a hacer esa crítica al iniciar este Tratado, le ruego que lo lea todo, y creo que entonces se convencerá de que remover cimientos falsos no es causar un perjuicio sino un servicio a la verdad, la cual nunca padece ni peligra tanto como cuando se mezcla con la falsedad o se edifica sobre ella.[60]

Locke acepta la distinción cartesiana de sustancias, así como que el sujeto pensante, el sujeto cognoscente, sólo tiene contacto inmediato, directo, con ideas. Asimismo, siguiendo a Descartes, mantiene una tesis

Así pues, conforme a este párrafo, Leibniz concuerda con Locke en cuanto a que no todo lo que algunos quieren catalogar como principios o ideas innatas, etc., son tales, pero rechaza la propuesta central lockeana de que *todo* nuestro conocimiento proviene de la experiencia. Recordemos que los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* es un libro que Leibniz escribió siguiendo la estructura del *Ensayo*, y así, el primer libro está dedicado a comentar y criticar las propuestas lockeanas en contra de las ideas innatas, y la misma relación se mantiene en los tres libros restantes.

[59] Aquí Locke hace referencia a un resumen, que él mismo redactó, de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que fue traducido al francés por un amigo suizo al cual conoció cuando estuvo en Holanda, Jean Le Clerc (1657-1736), y publicado por éste, en Holanda, en el tomo viii, pp. 49-142, de su revista *Bibliotheque Universelle et Historique*, con un título que comienza así: "*Extrait d'un livre anglois qui n'est pas encore publié, intitulé Essai philosophique concernant l'entendement, oú l'on montre quelle est l'etendue de nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*; communiqué par M. Locke, publié par J. Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, janvier 1688, article II, tome VIII, pp. 49-142". [Extracto de un libro inglés aún inédito, intitulado *Ensayo filosófico sobre el entendimiento*, comunicado por el Sr. Locke, publicado por J. Le Clerc, *Biblioteca escogida*, enero 1688, artículo II, tomo VIII, pp. 49-142.] Véase algo más sobre esto en *infra*, n. 81. (Una breve nota biobibliográfica de Le Clerc figura en <5>, p. 215.)

[60] "Epístola al lector." *Cf.* las citas de esta misma en *supra*, tanto en la p. xviii como en la xxii, donde se ofrecen otros fragmentos de la misma "Epístola al lector". Ahí, Locke señala la importancia de cuidar el uso del lenguaje para evitar que, en el mismo, haya palabras que no tienen ningún sentido claro y preciso, como si fuesen palabras que se refiriesen a objetos elevados y sublimes. Algo más que podemos decir en esta coyuntura es que Locke al rechazar el innatismo, tanto de ideas como de principios, máximas, verdades eternas, etc., propone sustitutos fundados en la experiencia: las ideas abstractas (*Ensayo*, II, xi, §§ 9-11; III, iii, §§ 6 ss.), que surgen de las similitudes que el sujeto observa en diversos objetos de experiencia.

Sin embargo, su seguidor irlandés, George Berkeley, encuentra difícil entender la caracterización lockeana de las ideas abstractas (*cf.* "Introducción" a [5]) y propone que las *ideas generales no* tienen por sí mismas alguna característica que las haga tales, sino que son las mismas ideas *particulares* que el sujeto *convierte en generales* al usarlas como *patrones* para determinar si otros objetos tienen la similitud requerida con tal patrón, para catalogarlos como de la misma clase o de otra distinta.

de dualismo ontológico: hay materia y hay espíritus, aun cuando no es tan radical, como Descartes, ni en su caracterización ni en su separación de las dos sustancias.

Primeramente, Locke *no* identifica (como lo había hecho Descartes) extensión y materia, pero acepta que nuestro pensamiento puede encontrar un límite a la materia y puede pensar en el espacio *vacío* más allá, un espacio totalmente desprovisto de materia; más bien, cree que la característica principal de la materia es *la solidez* de la misma, de lo que se deduce que dos trozos distintos de materia no puedan ocupar uno y el mismo lugar.[61] Por otra parte, con respecto al espíritu, no considera que su espíritu esté siempre pensando,[62] por lo que rechaza la caracterización cartesiana del espíritu como algo que *siempre* piensa.

Locke basa su epistemología en el estudio de las ideas, y ya que usará esta expresión en abundancia señala, en la "Introducción" a su *Ensayo*, que la palabra "*idea*... sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando el hombre piensa..."[63] Además de esta propuesta epistémica básica, el filósofo apoya una fuerte creencia realista acerca del mundo material, acorde con la física de su tiempo. Este interés por el desarrollo de la física de su época y la importancia de los trabajos de Newton lo convencen de que los objetos en el mundo están dotados de las cualidades que pueden recibir un tratamiento matemático, las que, conforme a su caracterización, son

> aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre [...] y tales que la mente las considera como inseparables de cada partícula de materia, aun cuando sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos puedan percibirlas individualmente.[64]

Estas cualidades, que Locke denomina primarias, son: solidez, extensión, movimiento y reposo, número y figura. Las otras —colores, olores, sabores, etc.—, que nuestros sentidos parecen percibir en los cuerpos, son para Locke cualidades secundarias que no están propiamente en los cuerpos sino que son poderes de las cualidades primarias para producir esas sensaciones en nosotros.[65] Con esta tesis, él acepta casi completa la

[61] Locke dedica los §§ 21-25 del *Ensayo* a considerar la propuesta de la identidad espacio = materia y, empleando argumentos ya tradicionales de los vacuistas en contra de los plenistas, concluye *a)* que aun cuando espacio y materia son ambos tridimensionales, los mismos son diferentes, en tanto que el primero es penetrable y no así la segunda, y *b)* que el espacio es indispensable para que se pueda llevar a cabo el movimiento; en un plano, éste sería imposible.

[62] Para esto, *cf. Ensayo*, II, i, §§ 10 ss.

[63] *Cf. Ensayo*, I, i, § 8.

[64] *Ibid.*, II, viii, § 9.

[65] De hecho, Locke habla de *tres* tipos de cualidades en los cuerpos; además de las primarias y las secundarias, ya mencionadas en *ibid.*, § 23, nos dice:

propuesta cartesiana acerca de la estructura del mundo material, pues la materia lockeana está compuesta de las cualidades matematizables, conforme lo proponía Descartes, aun cuando Locke señala la solidez como característica distintiva de la materia;[66] pero, por otra parte, acepta plenamente, de Descartes, que las otras cualidades no matematizables, que *parece* que vemos como propiedades *en los cuerpos*, son el resultado de la interacción entre los cuerpos y la mente del sujeto que percibe.

También señala que, a pesar de la separación entre sustancias, podemos conocer el mundo externo porque *en las ideas* (imágenes) que tenemos del mismo hay unas (las *ideas* de las cualidades primarias) que tienen una similitud notable con las cualidades (primarias) *tal como éstas se hallan en las cosas*.[67] Pero recordemos que el contacto epistémico directo *es con ideas*.[68] Éstas caen del lado espiritual, por lo que el problema para Locke, como para Descartes, será responder la pregunta: ¿cómo podemos aceptar lo que afirma Locke acerca de que hay una *similitud* entre las *ideas* de las cualidades y las *cualidades* mismas, si lo único que conocemos de manera directa son las ideas parte del mundo espiritual?[69]

Locke explica que los cuerpos del mundo físico entran en contacto con nuestros sentidos apelando al choque y al movimiento de pequeñas partículas que, viniendo de los cuerpos externos, pegan contra las terminaciones nerviosas en los cuerpos de los sujetos; este choque, dice, genera un movimiento en los nervios que termina en el cerebro.[70] Esto es lo que se conoce con el nombre de tesis *mecanicista*, que se funda bási-

En tercer lugar, el poder que está en cualquier cuerpo debido a la constitución particular de sus cualidades primarias, de modificar la masa, la figura, la textura y el movimiento de *otro cuerpo, de modo que opere* sobre nuestros sentidos de manera diferente de como lo hacía antes. Así, el sol tiene el poder de hacer blanca la cera, y el fuego, de hacer líquido el plomo. A éstas [cualidades] usualmente se les denomina *potencias*.

[66] Locke habla de esta cualidad en el *Ensayo*, II, iv, dedicándole todo el capítulo.

[67] *Cf. ibid.*, II, viii, §§ 15-17.

[68] Locke señala claramente la distinción entre *ideas de las cualidades* y las *cualidades* mismas en *Ensayo*, II, vii, §§ 7-8: las primeras, según nos dice, están en la mente; las segundas, en los cuerpos. Con respecto a la distinción entre cualidades primarias y las ideas correspondientes, véase *ibid.*, §§ 9-10. Finalmente, Locke hace un resumen de sus tesis sobre estas ideas y las cualidades correspondientes en *ibid.*, §§ 22-26.

[69] Con respecto a la propuesta de Locke de la *similitud* entre las *ideas* de las cualidades primarias y las *cualidades* mismas, Berkeley le objeta que no es posible afirmar dicha similitud porque no tenemos la posibilidad de *comparar* las ideas con las cualidades, pues, según la tesis representacionista, *sólo conocemos las ideas de manera inmediata*. Así, la posición de Locke con respecto a nuestro conocimiento del mundo perceptual propicia el escepticismo, ya que, *conforme a esta tesis*, no tenemos, ni podemos tener, contacto epistémico con lo *real* sino sólo con las ideas *intermedias*. Para un análisis más detallado de las reacciones de Locke y de Berkeley en contra de las propuestas de Descartes y de las diferencias que el filósofo irlandés tenía con su homólogo inglés, *cf.* [16], pp. 52-59, *supra*, n. 56, e *infra*, n. 72.

[70] Para la propuesta de Locke véase el *Ensayo*, II, viii, §§ 11-14.

camente en los efectos que se producen por *el movimiento y choque* de partículas materiales; Descartes usa dicha tesis en su física, pero esta explicación puramente mecánica no nos informa cómo se producen las ideas en el sujeto. Esto último lo expresa Locke, de manera clara, en *Examen de la opinión del P. Malebranche*..., de publicación póstuma.[71] Junto a este problema en la explicación mecanicista, ligado a una tesis de realismo representativo,[72] hay otros igualmente serios que surgen al considerar la relación entre las ideas y los objetos materiales que ellas representan.

Para Locke las ideas son entidades a las que el sujeto cognoscente tiene acceso inmediato; *detrás* de las ideas, en el caso de las relacionadas con objetos físicos, se encuentran los objetos que las producen. De esta manera, tiene el problema de una teoría representativa de la percepción: *el sujeto tiene acceso perceptual al representante pero no a lo representado.* Así, no puede afirmar, con base en algo conocido, cualquier relación de similitud o de diferencia entre las entidades respectivas. Por otra parte, como Berkeley señala insistentemente a Locke y también a Simón Foucher (en su crítica a Malebranche) en contra de las tesis cartesianas, ¿cómo pueden relacionarse entidades que por definición, conforme al esquema cartesiano, son totalmente ajenas, como lo material y lo espiritual?

Locke no logra evadir los problemas del dualismo. Los objetos de conocimiento inmediato, las ideas, no garantizan el conocimiento del mundo "tras" el velo de tales ideas. Así, la filosofía de Locke lleva a un escepticismo acerca de nuestro conocimiento del "mundo exterior", pues nunca podremos decir categóricamente cómo es lo que representan nuestras ideas.[73]

De esta manera, ya que en un principio es imposible comparar las ideas con los objetos, ¿cómo podremos determinar si ciertas relaciones entre ideas muestran o no las relaciones entre los objetos supuestamente representados?

[71] En ese lugar, Locke nos dice:

Pienso que entiendo las impresiones que hacen en la retina los rayos de luz y pueden concebirse los movimientos que de allí se continúan al cerebro y estoy persuadido que éstos producen ideas en nuestras mentes, pero de una manera que me es incomprensible. Esto lo puedo resolver sólo por la buena disposición de Dios, cuyas vías nos rebasan. (*Examen*, § 10.)

El texto completo sobre Malebranche, con introducción y notas, lo encuentra el lector en <5>, pp. 19-81.

[72] Esta tesis es la que mantiene Locke acerca de nuestro conocimiento del mundo perceptual, que podemos caracterizar de esta manera: lo que percibo mediante los sentidos existe, independientemente de que yo lo perciba o no, sólo que yo percibo, de manera inmediata, *únicamente* las representaciones de los objetos reales a través de las ideas que tengo de ellos. *Cf. supra*, n. 69.

[73] *Cf. Ensayo*, IV, i, §§ 1 y 2; y IV, v, § 9.

5. Escepticismo y tolerancia

La alternativa que Locke propone frente al escepticismo no es un fundacionismo al estilo de Descartes sino la tolerancia; es decir, su propuesta filosófica frente al escepticismo es más próxima a la de Gassendi (1592-1655) que a la de Descartes, cuya propuesta, a los ojos del filósofo inglés, está más cercana al dogmatismo. Quizá esta relación entre escepticismo y tolerancia nos ayude a comprender la actitud de nuestro autor frente a sus críticos; pasajes que ejemplifican esta actitud los podemos encontrar tanto en su correspondencia, por ejemplo con Molineux (1656-1698),[74] como en múltiples pasajes del *Ensayo*.[75]

El escepticismo, como señala Popkin,[76] llegó al periodo moderno, por vía del Renacimiento, gracias al redescubrimiento de los textos de los antiguos griegos, entre ellos los de Sexto Empírico. También la Reforma de Lutero tuvo un impacto decisivo en las conciencias europeas, a las que sensibilizó notablemente con respecto al tema del escepticismo. De hecho, para ejemplificar la cuestión, podríamos afirmar, siguiendo las tesis de Popkin, que[77]

1. el intento por superar el escepticismo fue uno de los rasgos que definen este periodo de la historia de la filosofía;

2. de manera general consideramos que la corriente escéptica de la que habla Popkin se puede dividir en "real" —el escepticismo causado por la Reforma de Lutero— y en "teórica", resultado del redescubri-

[74] Véanse, p. ej. en <5>, pp. 22-25, los comunicados entre Locke y Molineux con respecto a la tesis de Nicolás Malebranche de ver todas las cosas en Dios; Locke está renuente a publicar un texto que ha escrito en contra de esa tesis (este escrito figura en *ibid.*, pp. 35-81), pues, según dice, odia las controversias y, por otra parte, teniendo en cuenta sus propuestas sobre la tolerancia, sería pecar de dogmatismo escribir una crítica tajante de rechazo. Finalmente, antes de morir, le escribe a su primo Peter King (1669-1734), quien sería su albacea literario, una nota —del 4 de octubre de 1704— en la que le dice qué hacer con ese escrito:

> *1º*. Algunos amigos míos han considerado que mi escrito *Ver todas las cosas en Dios*, pese a tratarse de una opinión muy infundada de mi parte, constituye una refutación suficiente de la propuesta y han presionado para que se publique. Sin embargo, nunca consentí en hacerlo, tanto porque no soy amigo de las controversias como porque es una opinión que no se esparcirá y morirá por sí misma. Con todo, no prohíbo de manera absoluta [que se publique] si vos y otros amigos sensatos encontráis la ocasión de hacerlo más adelante.

El lector interesado puede encontrar el texto completo de este comunicado de Locke en *ibid.*, pp. 174-178, así como sendas notas biobibliográficas sobre Peter King en p. 214, y sobre William Molineux en pp. 217-219.

[75] Véase, en particular, IV, XVI, 4.

[76] En su importante libro [15], en la bibliografía.

[77] *Cf.* en [15], capítulos I ("La crisis intelectual de la Reforma"), II ("El resurgimiento del escepticismo griego en el siglo XVI"), IV ("La influencia del nuevo pirronismo") y VII ("El escepticismo constructivo o mitigado").

miento del pirronismo en el Renacimiento. Estas dos caras del escepticismo conmocionaron profundamente las mentes de los modernos, los cuales generaron dos tendencias, a saber: la de quienes pensaban que la forma de superar el escepticismo era encontrando nuevos criterios y fundamentos, como lo propuso Descartes, y la que Popkin llama "escepticismo mitigado", que es la de Gassendi, quien tenía como punto de partida la tesis de que ciertas dudas del escepticismo pirrónico o radical eran insuperables; igualmente, señalaba que el conocimiento cierto no era posible, por lo que abogaba por un conocimiento probable.

Locke se inclina por esta segunda vía, y a partir de ella rechaza las posiciones dogmáticas que pretenden imponer la verdad de una corriente de pensamiento (sea ésta una corriente de pensamiento religioso, político o teórico de cualquier otra índole). El argumento para avalar esta propuesta se funda en los límites del entendimiento, que el filósofo ha demostrado que existen en su *Ensayo*; por ello, dado que el ser humano, en general, no tiene sino un *conocimiento limitado* acerca de cualquier tema, no puede concluir de manera categórica que propuestas diferentes a la suya (sobre el asunto que sea) *carezcan por completo de verdad*. Así, lo único que es posible y necesario *rechazar* son las propuestas dogmáticas extremas; en el aspecto religioso, Locke considera que estas propuestas están representadas por los católicos (papistas) y por los calvinistas extremos.[78]

La posición de Locke es la de los latitudinarios, bajo cuya influencia estuvo a partir de 1668, cuando se hizo miembro de la congregación de la Judería de San Lorenzo, de la cual se había hecho entonces vicario Benjamin Whichcote (1609-1683).[79]

En este contexto se puede entender este llamado a la tolerancia, tanto en lo político como en lo religioso, que hace Locke en el *Ensayo* al formularse esta pregunta:

[78] Un antecedente a las propuestas de Locke y de los latitudinarios, que Popkin denomina "escepticismo mitigado", lo encontramos en Sebastián Castalión, de Basilea, quien, según lo señala Popkin (en [15], pp. 33 ss.), poco después de que Miguel Servet (1511-1553) fuera puesto en la hoguera (se le condenó como hereje por negar los dogmas de la Trinidad y de la divinidad de Cristo, y estando refugiado en Ginebra tuvo, además, la mala ocurrencia de criticar el libro, de Calvino, *Institution de la religion Chrétienne* —1536) escribió un libro, *De Hæreticis* (Magdeburgo, 1554), en contra del argumento de Calvino (1509-1564) para combatir al médico y teólogo español. Castalión puso en cuestión el supuesto *conocimiento* de Calvino, en el que éste fundaba los cargos para quemar a Servet, y esto no porque fuera imposible adquirir un conocimiento en materia religiosa sino porque este mismo era difícil de obtener. Así, Popkin nos dice (en *ibid.*, p. 34) que "sobre la base de los desacuerdos continuos y la oscuridad de las Escrituras Castalión indicó que, en realidad, nadie estaba tan seguro de la verdad en cuestiones religiosas que se justificara matar a otro por herejía". *Cf. supra*, n. 3.

[79] El teólogo latitudinario principal de la escuela de Cambridge. (*Cf.* [6], pp. 124 ss.) *Cf. supra*, n. 3 para ver algo más sobre los latitudinarios.

Porque, ¿dónde está ese hombre que pueda exhibir pruebas indiscutibles de la verdad de todo cuanto admite o de la falsedad de todo cuanto condena? ¿Dónde está quien pueda decir que ha examinado a fondo todas sus propias opiniones o las de todos los demás hombres? La necesidad en que estamos de creer sin conocer, es más, de creer a base de unos fundamentos muy precarios, en este estado pasajero de acción y de ceguera en que vivimos aquí en la Tierra, debería hacernos más empeñosos y más cuidadosos en la tarea de informarnos a nosotros mismos que no en la de constreñir a otros.[80]

6. Impacto del "Ensayo"

El *Ensayo* fue una obra que tuvo un impacto enorme; una muestra de ello es que en vida de Locke se publicaron cuatro ediciones del mismo, además de sendas traducciones al francés y al latín.[81] El propio filósofo señaló modificaciones para una quinta edición, que apareció de manera póstuma. Tal repercusión se entiende porque el *Ensayo* es una obra que representa plenamente el espíritu de su época; no tiene *como objetivo* el de enfrentarse a sus antecesores, en particular a los medievales ni a otros más inmediatos, como serían los cartesianos y los platonistas de Cambridge —aun cuando los tome en cuenta para disentir o para concordar con sus propuestas—, sino, más bien, como dice Yolton: "El propósito inicial [...] era, de manera más simple, alcanzar una forma de tratar las dificultades importantes en la conducta normativa y en la discusión teológica".[82]

Así, el interés de sus contemporáneos por la obra surge gracias a que el *Ensayo* tuvo inicialmente el propósito de encarar los temas y los problemas propios de los contextos moral y religioso, dentro de los cuales se estaban gestando problemas y preocupaciones a los que Locke pretendía dar una respuesta.

Algo más que puede explicar el notable impacto del *Ensayo*, en su momento y hasta nuestros días, es el hecho de que esta obra es una espe-

[80] *Ensayo*, IV, XVI, § 4.

[81] Lowe nos dice lo siguiente con respecto a la primera edición de la obra:

El *Ensayo* de Locke atrajo mucha atención desde el momento mismo de su aparición. Una razón de esto fue la buena publicidad que recibió por parte de la revista principal del momento (en una época en la que las revistas académicas eran un fenómeno comparativamente reciente). De hecho, una versión abreviada, preparada por el autor, apareció en 1688 —un año antes de que se publicara el texto completo— en una revista de renombre internacional: la *Bibliotheque Universelle*. Muchos filósofos contemporáneos, incluido Leibniz, entraron por este medio en contacto con la obra de Locke. La primera edición del texto completo se publicó en Londres, a finales de 1689, y de inmediato recibió reseñas interesantes en varias revistas ampliamente leídas. (En [11], p. 8.)

Véase algo más acerca de esto en *supra*, n. 59.

[82] En [22], prefacio, p. viii.

cie de síntesis de múltiples cuestiones: en primer lugar, de los diversos intereses del autor, los que, de manera clara, se reflejan en el texto, pues Locke tuvo contacto con destacadas personalidades del mundo religioso y participó activamente en la vida de la política inglesa de su época; asimismo, conoció y colaboró con Robert Boyle, padre de la química moderna, y también tuvo una formación en medicina, por lo cual se relacionó con uno de los médicos más avanzados y de mayor renombre de la época: Thomas Sydenham.

En segundo lugar, el *Ensayo* es una síntesis, también, de dos tendencias filosóficas importantes y nuevas en su momento: la continental francesa y la inglesa. En la primera se encuentra, claro está, Descartes, así como el crítico empirista de éste, Pierre Gassendi; en la segunda encontramos a Francis Bacon (1561-1626), los platonistas de Cambridge,[83] Thomas Hobbes (1588-1679) e Isaac Newton (1642-1727). La mayoría de estos pensadores tenía un objetivo común: proponer una filosofía alternativa que pudiera sustituir al aristotelismo en su versión escolástica, el cual, todavía en esa época, casi conformaba el *curriculum* de las universidades.

Una tercera cuestión que hace igualmente interesante la lectura del *Ensayo*, tanto para los contemporáneos de Locke como para nosotros, es el hecho curioso de que también podemos considerar esta obra como una de las primeras versiones de lo que hoy es la divulgación de la ciencia, ya que, si nos adentramos en su lectura, entre una amplia variedad de temas de investigación filosófica encontramos lo que para los filósofos naturales era la naturaleza de la materia, presentado en un lenguaje accesible a un público no especializado; el ejemplo más claro de esto es la presentación y uso de la distinción entre cualidades primarias y secundarias y la concepción atomista de la materia.[84]

[83] Entre éstos se encuentran Henry More (1614-1687), quien tuvo una polémica de importancia con Descartes, así como Ralph Cudworth, a quien ya mencionamos al inicio de este escrito; *cf. supra*, n. 3.

[84] Acerca de la inclinación pedagógica de Locke y de su afán por difundir la nueva ciencia nuestro autor se propuso escribir un tratado introductorio a la filosofía natural, y lo que nos legó fue un manuscrito, *Elements of Natural Philosophy*, del que Milton, hablando de las obras póstumas de Locke, dice: "Un libro más difícil de ponerle fecha, elaborado alrededor de esta fecha [±1697], es *Elements of Natural Philosophy*; una breve introducción escrita para el uso del hijo de los Masham, Francis" [1686-1731]. (En [13], p. 23.)

Y, a esto, podemos añadir lo que dice G. A. John Rogers sobre la relación de Locke con Newton: "Locke nunca pudo llegar a tener la habilidad de Newton en física matemática, pero algo típico en él fue que produjese, posiblemente con la ayuda de Newton, un texto escolar: los *Elements of Natural Philosophy*, cuya popularidad siguió hasta bien entrado el siglo dieciocho". (En [17], p. 8.)

7. Breve historia de diferentes ediciones del "Ensayo"

7.1. *Ediciones en vida de Locke*

Cuatro fueron las ediciones publicadas en vida del filósofo: la primera salió a la venta en 1690; a principios de 1693 ya estaba agotada y el autor llegó a un acuerdo con su editor, Thomas Basset, para preparar una segunda edición, la cual contenía modificaciones y añadidos, algunos de los cuales ya estaban hechos. La mayoría de las modificaciones incluidas en esta segunda edición, publicada en 1694, se deben a comentarios de Willian Molineux, entre los que encontramos sugerencias importantes y positivas; otras, sin embargo, también provenientes de Molineux, como lo señala Nidditch,[85] impidieron hacer modificaciones necesarias, como la supresión de muchas repeticiones.[86]

Entre las cuestiones más importantes que Locke agrega en la segunda edición se encuentran las siguientes:

1) Añade nuevas reflexiones al capítulo XXI del libro segundo titulado "De la potencia", de tal forma que parece un capítulo nuevo;

2) también en el libro segundo añade un nuevo capítulo, el XXVII, titulado "De la identidad y la diversidad";

3) en el mismo libro se añade el llamado *problema de Molineux*, como § 8 del capítulo IX;[87]

4) finalmente, entre las modificaciones importantes Locke corrigió erratas, muchas de ellas señaladas por Molineux; también se modificaron aspectos tipográficos en beneficio del lector y se añadieron, al margen, resúmenes de las secciones, así como un índice.

Ahora bien, es importante comentar que muchos de los agregados

[85] Sobre esto véase la "Introduction" de Nidditch, esp. pp. xix-xxv.

[86] Un ejemplo de la actitud de Molineux a este respecto lo encontramos en el siguiente fragmento de la carta que, tras la publicación de la segunda edición del *Ensayo* y ante la solicitud del autor de una opinión sobre la misma, aquél le escribe a Locke desde Dublín el 22 de diciembre de 1692:

> Nunca polemizo en contra de un libro por ser muy prolijo, especialmente cuando la prolijidad es placentera y tiende a ilustrar la cuestión que se trae entre manos, como estoy seguro que vos siempre lo hacéis. Y después de que recibí vuestra carta sobre este asunto, les comuniqué los contenidos de ella a dos personas muy ingeniosas de aquí y, al mismo tiempo, les dejé vuestro libro pidiéndoles que lo examinaran rigurosamente y que encontraran y anotaran cualquier cosa que debiera modificarse, añadirse o sustraerse. Después de una lectura cuidadosa estuvieron de acuerdo conmigo en la misma conclusión, a saber: que el trabajo en todas sus partes estaba tan bellamente elaborado y era tan instructivo que no se atreverían a modificarle nada…

La versión completa de la carta se encuentra traducida en <5>, pp. 164-167; este pasaje se encuentra en la p. 124.

[87] Sobre el *problema de Molineux, cf.* <1>.

que Locke hizo a la segunda edición tienen su origen en las reflexiones que provocaron las críticas de John Norris (1657-1711),[88] un seguidor de Malebranche y uno de los primeros autores ingleses en publicar algo en contra del *Ensayo*.

La tercera edición apareció en 1695, ya que la segunda se vendió rápidamente; según Nidditch,[89] era *casi* idéntica a la anterior. La tercera se vendió en tres años, a partir de que apareció, y Locke publicó una cuarta en 1700, la última edición antes de su muerte. El cambio más importantes que sufrió el libro fue la inclusión de dos capítulos nuevos: uno para el libro segundo, titulado "De la asociación de las ideas" (II, xxxiii), y otro para el libro cuarto, "Del entusiasmo" (IV, xix).

Locke ya no publicó nada después, pero las notas y añadidos que escribió se tomaron en cuenta para la edición póstuma, de 1706.

Además de las cuatro ediciones del *Ensayo*, también se publicó una versión abreviada del mismo, autorizada por el autor, por idea de John Wynne, miembro del Jesus College de Oxford; dicha versión apareció en 1690 con el título *An Abridgement of Mr. Locke's Essay concerning Human Understanding [Un resumen del Ensayo acerca del entendimiento humano, del Sr. Locke]*.

La versión completa al francés es de Pierre Coste, traductor sugerido por Le Clerc, pues aquél había traducido *Some Thoughts Concerning Education*. Gran parte de este trabajo se realizó con la supervisión de Locke, ya que Coste fue a vivir a Oates y ahí permaneció hasta la muerte del filósofo; su edición apareció en 1700. Por último, también hubo una versión al latín publicada en 1701. Las dos traducciones contribuyeron notablemente a la difusión de la filosofía de Locke en Europa. La traducción al latín la realizó Ezekiel Burridge (1661-1707), amigo de Molineux, de Irlanda, a quien éste invitó para llevarla a cabo, una vez que otro conocido suyo se vio imposibilitado de hacerla. Esta versión apareció sin el nombre del traductor.[90]

7.2. *Las ediciones de Fraser, de Nidditch y del Fondo de Cultura Económica*

La edición de Alexander Campell Fraser, publicada originalmente en 1894 y reimpresa por Dover en 1959, estuvo destinada, por muchos años, a estudiantes y especialistas de la obra lockeana; fue la edición que representó la única fuente directa, fácilmente asequible, del *Ensayo*. Esta

[88] Una breve nota biobibliográfica sobre Norris la encuentra el lector interesado en <5>, p. 220.

[89] *Cf.*, sobre esto, la "Introduction" de Nidditch (ed.), en pp. xxv-xxvii.

[90] Véase *ibid.*, p. xxxvii.

edición, en dos volúmenes, contiene un prólogo con notas y comentarios biográficos, críticos e históricos de gran utilidad; la misma se publicó el siglo pasado, que fue un periodo antilockeano por excelencia. Fraser, sin embargo, acometió la enorme tarea de ofrecer una edición completa del *Ensayo*, con la interesante y loable intención de ayudar al lector a introducirse en esta gran obra a través de sus notas y comentarios, además de presentar una versión en inglés contemporáneo.

La otra edición importante del *Ensayo* en inglés es la de Peter H. Nidditch, publicada por la Oxford University Press; ésta apareció en 1975 y fue reimpresa (con correcciones) en 1979. Desde su aparición se considera que es la primera edición autorizada y confiable. Nidditch tiene en cuenta, en su cotejo, las seis primeras ediciones del *Ensayo*, destacando con pulcritud las variantes en grafías, puntuación y el inglés original de Locke; su introducción presenta una historia de las ediciones tempranas del *Ensayo* y su inclusión (pues ahí sufrió algunos cambios) en los *Collected Works [Trabajos reunidos]* de 1714. Las notas a pie de página señalan las variantes en las diversas ediciones, además de tomar en cuenta la traducción al francés de Coste. El trabajo de Nidditch es, en gran medida, un intento por ofrecer al lector del siglo XX una reconstrucción del pensamiento lockeano a partir de la primera edición del *Ensayo* y resulta, casi, un trabajo de arqueología. Como dice el propio Nidditch:

> La presente edición crítica-textual del *Ensayo* de Locke ofrece un texto que se deriva directamente, sin modernización, de las primeras versiones publicadas; en él se señala el origen de todas las lecturas adoptadas (algunas de las cuales son nuevas y corrigen errores establecidos hace mucho) y pretende registrar todas las diferencias pertinentes entre estas versiones.[91]

Creemos que las ediciones de Nidditch y de Fraser señalan la diferencia de perspectiva de los estudios lockeanos entre los siglos XIX y XX. Fraser, en su edición, parece tener la intención de dirigirse a un público amplio, y por ello, una de las modificaciones importantes que le hace al texto de Locke consiste en cambiar el inglés del siglo XVII por el contemporáneo de sus lectores. Al parecer, el objetivo de la edición de Fraser era que el libro fuera leído y no relegado, pues en ese momento no existía la riqueza de estudios lockeanos, que entra en auge a partir de la segunda mitad de nuestro siglo, cuando se incrementa el interés por los *Ensayos* y por los estudios especializados, de manera que Nidditch corresponde a esta demanda. Es decir, la edición de Nidditch está dirigida a los estudiosos lockeanos, y la de Fraser, a un auditorio más amplio; de hecho, esta última aparece en Dover (editorial que, sin embargo, mu-

[91] *Ibid.*, p. x.

cho ha hecho por mantener vivos los textos clásicos en las diversas áreas que cubre su amplia gama de intereses) y no en la Oxford University Press. Si bien pocos especialistas lockeanos optarán por la edición de Fraser —ahora que se publicó la de Nidditch (pues éste le ha señalado, con justicia, múltiples imprecisiones a aquélla)—,[92] es bueno señalar que el *Ensayo* se pudo estudiar, durante mucho tiempo, gracias a la edición de Dover, a pesar de las serias fallas en que incurre. El trabajo de Nidditch representa un producto mejor gracias a que el tiempo ha cambiado con respecto al estudio y a la valoración de estas obras.

Finalmente, la edición del Fondo de Cultura Económica que ahora presentamos corresponde a la traducción de Edmundo O'Gorman, de 1956, cuya reimpresión, de 1982, tiene ya tiempo de haberse agotado. En su momento, fue gracias a esta edición que se pudo tener acceso al *Ensayo* en lengua española. Así, a casi dos décadas de su primera y única reimpresión, volvemos a tener uno de los clásicos de la filosofía occidental a nuestro alcance.[93]

8. AVATARES DEL "ENSAYO" (EL "ENSAYO" EN LOS SIGLOS XVII, XVIII Y XIX)

8.1. *Recepción temprana del "Ensayo"*

A tres siglos de su publicación el *Ensayo* ha sufrido diferentes lecturas; en su siglo y en vida de Locke fue igualmente una obra muy atacada y muy admirada. Las cuatro ediciones publicadas en vida del autor constituyeron una cuestión por demás llamativa, pues un libro, en el siglo XVII, aún se podría considerar como un objeto de lujo;[94] en realidad, el *Ensayo* fue lo que hoy llamaríamos un *best seller*.[95]

[92] Una larga nota sobre las imprecisiones de Fraser se encuentra en Nidditch, p. xi, n. 3.

[93] Vale la pena señalar que gracias a la edición crítica de Nidditch se pudo detectar una omisión en la traducción del texto, a saber: un par de notas largas que el propio Locke había puesto en el *Ensayo*: una desde la segunda edición (en II, 28, § 11; en la edición decimonónica de Fraser esta nota figura como parte de la "Epístola al lector", que fue el lugar en que apareció en la segunda edición) y otra que apareció en la quinta edición (en II, XV, § 9; con respecto a esta edición, Locke, antes de morir, dejó instrucciones y señaló modificaciones por realizar en la misma, y fue en esta primera edición póstuma donde apareció la nota); ambas notas se mantuvieron en las ediciones posteriores del *Ensayo*. La omisión se subsana en la presente edición.

[94] En su "Introduction", pp. xxix-xxx, n. 54, Nidditch dice lo siguiente acerca de esto: "La mayoría de los anuncios de libros en este periodo no mencionaban precios; no es excepción el anuncio en la *London Gazette* [que se mencionó antes]. Conforme al *Bibliotheca Annua* (1699), las copias al menudeo de la cuarta edición del *Ensayo* se vendían a 14 libras..."

[95] Los cálculos de Nidditch —que, según él mismo indica, "han de considerarse como

Otra cuestión notable es la rapidez con que la obra se introdujo en las universidades; sabemos, por ejemplo, que en la Universidad de Dublín, donde estudió Berkeley (Trinity College), se empleó como libro de texto:

> en 1692 el *Ensayo* lo estaba usando el Dr. Ashe, amigo de Molineux, en la Universidad de Dublín como lectura requerida para todos los bachilleres. Hacia 1697 [el *Ensayo*] había aparecido por las universidades de Cambridge y de Oxford...[96]

Yolton comenta que el libro fue citado en una serie de obras de pensadores importantes, como William Wotton, quien en *Reflections upon Ancient and Modern Learning* (1694) ubica el *Ensayo* como un texto representativo de la lógica y la metafísica modernas, al lado de los trabajos de Descartes y Malebranche; otro pensador importante que cita a Locke es Le Clerc, quien dedicó su *Ontología* (1692) a Locke, señalando que había tomado muchas doctrinas del *Ensayo*, gracias a lo cual se introdujeron en Francia las modificaciones a la teoría de las ideas ("the Cartesian way of ideas") ["la vía cartesiana de las ideas"]. Richard Burthogge también dedicó su ensayo, *Sobre la razón* (1694), a Locke; finalmente, William Molineux, en la dedicatoria de su *Dioptrica Nova* (1692), le da el crédito a Locke por haber realizado grandes avances en lógica .[97]

Pero, en realidad, en el siglo XVII y principios del XVIII no todos los pensadores aceptaban las doctrinas del *Ensayo*; de las muchas críticas que recibió, Locke contestó algunas y aceptó una que otra. Veamos bre-

totalmente provisionales"— con respecto a los tirajes de cada una de las cuatro ediciones son los siguientes: primera edición, ± 900 copias y se agotó en aproximadamente tres años; segunda edición, ± 700 copias, que se vendieron muy rápidamente; tercera edición, ± 800 copias y se agotó en aproximadamente tres años —en el año de publicación (1685), John Wynne, entonces miembro *[fellow]* del Jesus College, en Oxford, publicó, con autorización de Locke, un resumen del *Ensayo: Abridgment of* Mr. *Locke's Essay Concerning Humane Understanding*, el que, según Nidditch, tuvo mucho éxito y se siguió vendiendo hasta finales del siglo XVIII—; cuarta edición, ± 800 copias. En todos los casos, cada edición constó de un solo volumen *in folio*.

Por otra parte, Nidditch añade lo siguiente con respecto a las ediciones *en inglés* del *Ensayo* y después de considerar la edición de *Obras* de Locke (1714), entre las que, obviamente, se incluye el *Ensayo*:

> Tras esta edición, el *Ensayo* se reimprimió, con modificaciones formales, en un promedio de cada tres o cuatro años (por sí solo o como parte de una edición de las obras de Locke), hasta, al menos, 1830; a partir de esta fecha, ha habido muchas reimpresiones. Quizá ninguna obra moderna de prosa discursiva se haya vendido tan bien y tan continuamente a lo largo de los siglos. (Todo esto lo encuentra el lector en la "Introduction" de Nidditch, pp. xii-xxxvii.)

[96] En [22], p. 4. Esto que nos refiere Yolton es, precisamente, lo que Molineux le dice a Locke en una carta del 22 de diciembre de 1692. Véase <5>, p. 166.

[97] *Cf.* [22], pp. 4 y 5.

vemente este aspecto del filósofo. Una de las cuestiones más criticadas del *Ensayo* es la falta de claridad en el uso de la palabra *idea*, crítica que el propio autor adelanta en su "Introduction", pues dice: "No pude evitar el uso frecuente de dicho término".[98]

Se podría hacer una relación o listado de los temas que fueron objeto de crítica por los contemporáneos de Locke e incluir aquellos que se han ido añadiendo a partir de la publicación del *Ensayo*; la lista podría ser muy larga y no tendría mucho sentido. Algo que sí lo tiene es mencionar que las principales críticas que el autor recibió en vida y que reflejan en gran medida los intereses y preocupaciones del siglo XVII se podrían resumir en la palabra *escepticismo*, tanto en sentido epistémico como religioso. La causa principal del escepticismo que genera la filosofía del *Ensayo* radica, para algunos, en el rechazo a la doctrina innatista; para otros, como Berkeley, en su postulación de una sustancia material incognoscible.[99]

Para no extendernos demasiado en este tema, nos contentaremos con señalar que, entre los críticos del *Ensayo*, hay pensadores muy importantes en su momento, como Edward Stillingfleet (1635-1699), obispo de Worcester,[100] y William King (1650-1729), arzobispo de Dublín,[101] ambos preocupados por las cuestiones teológicas; por el lado filosófico podemos destacar a Leibniz[102] y a Berkeley, a quienes hemos citado ya en nuestras notas.

[98] *Ensayo*, I, i, § 8.

[99] Acerca de estos temas, *cf. supra*, nn. 56, 58, 60, 69, 70, 81, 102-104, y pp. 16, 30, 40 y 41.

[100] Con el obispo Stillingfleet, Locke mantuvo un intenso y memorable debate de sólo tres cartas por parte de Locke y dos respuestas correspondientes por parte del obispo; la primera carta de Locke (en 1697), según nos dice Fraser (en p. xli), constaba de 227 (!) páginas. La segunda, de agosto de ese año, era casi tan larga como la primera. Todavía hubo una tercera carta de Locke, en 1699, a la cual Stillingfleet no respondió, pues murió ese mismo año. (*Cf.* Fraser, pp. xli-xlii.)

De acuerdo con Nidditch ("Introduction", p. xxxix), los escritos de la polémica equivalían a las dos terceras partes del volumen del *Ensayo*. Breves pasajes del debate se publicaron en la quinta edición, pero Nidditch no los incluye en su edición del *Ensayo* por las razones que da en su "Introduction" (en p. xlii); señala, en cambio (*ibid.*, n. 76), que se publicará la polémica completa en la edición de las obras de Locke.

[101] En <5>, pp. 153-163, figuran las notas críticas sobre el *Ensayo*, que William King, a través de Molineux, le hiciera llegar a Locke; además, en *ibid.*, aparecen sendas biobibliografías de King y de Stillingfleet, en pp. 214-215 y 221-222, respectivamente.

[102] Gottfried Wilhelm Leibniz escribió sus *Nouveaux Essais* en torno a la obra de Locke, pero éste murió antes de que fueran publicados y Leibniz no quiso dar a la imprenta un libro que criticaba a un autor ya difunto; sin embargo, cuando Locke aún vivía, el autor alemán redactó, en 1696, unas "Reflexiones sobre el *Ensayo del entendimiento humano* del Sr. Locke", que le envió a través de Thomas Basset (editor del *Ensayo*). Locke nunca quiso tener relación alguna con Leibniz, por lo que no acusó recibo del escrito; además, tenía una opinión pobre de Leibniz, pues en una carta a Molineux, del 22 de febrero de 1697, le dice que:

Leibniz escribió los *Nuevos ensayos* en forma de diálogo entre dos personajes, uno de los cuales (Filaletes) representa a Locke, y el otro (Teófilo), a Leibniz, con la finalidad de que el público europeo les prestara atención a sus propuestas, pues el autor las había unido a uno de sus autores más apreciados:

> Al ser el *Ensayo sobre el entendimiento*, escrito por un ilustre inglés, una de las obras mejores y más estimadas hoy en día, me he decidido a hacerle una serie de observaciones, pues habiendo meditado mucho y desde hace bastante tiempo sobre el mismo tema y sobre la mayor parte de las materias que allí son abordadas, creí que se trataba de una buena oportunidad para publicar algo con el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento* y conseguir, así, una acogida favorable para mis pensamientos al ponerlos en tan buena compañía.[103]

George Berkeley es un crítico interesante, entre otras razones porque las propuestas que este joven pensador irlandés[104] formula contra la obra de Locke le permitirán, en gran medida, construir su propia filosofía, siguiendo la misma línea del autor inglés pero con una serie de modificaciones para evadir la tendencia escéptica de éste. Ciertamente, una de las cuestiones que más le preocupaban a Berkeley de la filosofía del *Ensayo* es su tendencia al escepticismo; esto se debe resaltar porque, por un lado, superar el escepticismo, según Richard Popkin, es algo que define el pensamiento moderno. Es difícil encontrar en trabajos actuales sobre Locke algo en relación con el escepticismo, cuando se trata de un tema crucial para comprender los siglos XVII y XVIII. Y porque, por

> su gran nombre y conocimiento en todos los campos del saber me obligan a pensar que un hombre con sus talentos sólo debe decir lo que tiene un enorme valor, pero sospecho que, en algunos lugares, malinterpretó ligeramente mi sentido, lo cual es fácil para un extranjero que ha aprendido (según creo) el inglés fuera de Inglaterra.

En una carta posterior, del 10 de abril del mismo año y dirigida al mismo corresponsal, dice:

> Debo confesaros que el gran nombre del señor Leibniz generó en mí expectativas que la lectura del documento no cumplió; tampoco aquel discurso que citan las *Acta Eruditorum*, que ya había leído [...] De lo cual concluyo esto: aun las mentes con más cualidades no dominan cualquier tema sin mucha reflexión, y aun las mentes más amplias no tienen más que estrechos esófagos.

Además de lo anterior, Leibniz publicó en 1708, ya muerto Locke, un escrito intitulado "Observaciones sobre *La opinión del Padre Malebranche de ver todas las cosas en Dios*, con respecto al examen que de esto hace el señor Locke".

Los dos escritos a los que aquí hemos hecho mención se encuentran publicados en <5>, con nuestra Introducción (pp. 97-108), unas "Reflexiones..." (pp. 109-120) y unas "Observaciones..." (pp. 121-126).

[103] Prefacio a *Nuevos ensayos*.

[104] Berkeley da a la luz su primera obra importante, *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*, en 1709, y al año siguiente publica la de mayor trascendencia, aun cuando no la más leída o la mejor comprendida: el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Tenía entonces 25 años.

otro lado, una de las quejas más recurrentes de los contemporáneos de Locke era que ciertas cuestiones del *Ensayo* llevaban al escepticismo, en especial la crítica del filósofo a las doctrinas innatistas.

Si bien la publicación del *Ensayo* generó muchas expectativas, también desde el principio fue objeto de muchas críticas, como dice Fraser:

> Desde el principio el libro estuvo sujeto a críticas y fue ocasión de controversias. Innumerables críticos han formulado, sobre sus doctrinas, interpretaciones opuestas; estos críticos van desde Stillingfleet a Leibniz, en vida de Locke, pasando por Condillac, los enciclopedistas franceses y Reid con sus seguidores en Escocia, en el siglo pasado [XVIII], hasta Coleridge, Cousin y Green, quienes tratan el *Ensayo* como una expresión de incoherente empirismo sensual, o Web y Taggart con algunos críticos alemanes recientes [en el siglo XIX, que es cuando escribe Fraser] que subrayan su reconocimiento de la razón intuitiva.[105]

8.2. *Locke y la Ilustración francesa*

Los filósofos y científicos de la Ilustración francesa tenían una fuerte inclinación a admirar los logros científicos ingleses en la obra de Newton —aunque ciertamente en la nueva matemática, entre quienes se contaban el marqués de l'Hôpital y los hermanos Bernoulli, se seguían las propuestas de Leibniz más que las de Newton— y los filosóficos en la obra de Locke. Para dar una idea de cómo veían a este último los ilustrados, presentamos un fragmento inicial de la "Carta XIV: El Sr. Locke", de las *Cartas sobre los ingleses* de Voltaire:

> Jamás hubo un espíritu más sabio ni metódico, un lógico más exacto que Locke, a pesar de que no fue un gran matemático. No habría podido nunca someterse a la fatiga de los cálculos ni a la sequedad de las verdades matemáticas, que no ofrecen, de inicio, nada sensible al espíritu; y nadie ha probado, mejor que él, que se puede tener espíritu geométrico sin el auxilio de la geometría. Antes que él, grandes filósofos habían decidido positivamente qué era el alma del hombre, pero como no sabían absolutamente nada es muy natural que tuvieran opiniones diferentes.
>
> En Grecia, cuna de las artes y de los errores y donde se llevaron lejos la grandeza y la tontería del espíritu humano, se razonaba sobre el alma, como entre nosotros.
>
> El divino Anaxágoras, a quien se le erigió un altar por haberles enseñado a los hombres que el Sol era más grande que el Peloponeso, que la nieve era negra y que los cielos eran de piedra, afirmó que el alma era un espíritu aéreo y, no obstante, inmortal.
>
> Diógenes, uno diferente al que se hizo cínico después de haber sido falsi-

[105] Fraser, pp. xi-xii.

ficador de monedas, aseguraba que el alma era una porción de la sustancia misma de Dios y al menos ésa era una idea brillante.

Epicuro la consideraba compuesta de partes, como el cuerpo. Aristóteles, al que se ha explicado de mil maneras por ser ininteligible, creía, si nos remitimos a algunos de sus opúsculos, que el entendimiento de todos los hombres era una única y la misma sustancia.

El divino Platón, maestro del divino Aristóteles, y el divino Sócrates, maestro del divino Platón, decían que el alma corpórea es eterna. El demonio de Sócrates le había enseñado, sin duda, que lo era. En verdad, hay gentes que consideran que un hombre que presume de tener un genio familiar está, indiscutiblemente, un poco loco o es un poco burlón; pero, en verdad, tales gentes son escasas.

En cuanto a nuestros padres de la Iglesia, muchos, en los primeros siglos, creyeron que el alma humana, los ángeles y Dios eran corpóreos.

El mundo se mejora siempre. San Bernardo, según la opinión del P. Mabillon, enseñó, a propósito del alma, que después de la muerte no veía a Dios en el cielo, sino que únicamente conversaba con la humanidad de Jesucristo; esta vez no se creyó en su palabra, ya que la aventura de la Cruzada había desacreditado sus oráculos. Después vinieron mil escolásticos, como el Doctor Irrefragable [Alejandro de Hales], el Doctor Sutil [Juan Duns Escoto], el Doctor Angélico [Santo Tomás de Aquino], el Doctor Seráfico [San Buenaventura] y el Doctor Querúbico [?], quienes estaban bien seguros de conocer el alma muy claramente, pero que no cesaron de hablar de ella como si hubiesen querido que nadie los comprendiese.

Nuestro Descartes, nacido para descubrir los errores de la Antigüedad, pero para sustituirlos con los suyos, y llevado por este espíritu sistemático que ciega a los más grandes hombres, se imaginó haber demostrado que el alma era la misma cosa que el pensamiento, así como la materia, según él, era la misma cosa que la extensión. Aseguró enfáticamente que siempre pensamos, y que el alma llega al cuerpo provista de todas las nociones metafísicas, conociendo a Dios, el espacio y el infinito, poseyendo todas las ideas abstractas; llena, finalmente, de bellos conocimientos, que desdichadamente olvida al salir del vientre de la madre.

El P. Malebranche, del Oratorio, en sus ilusiones sublimes no sólo no niega las ideas innatas sino que no duda de que vemos todo en Dios y de que, por así decirlo, Dios constituye nuestra alma.

Al haber tantos especuladores formando la novela del alma, vino un sabio que, modestamente, hizo su historia. Locke le ha mostrado al hombre la razón humana, como un excelente anatomista da cuenta de los nervios del cuerpo. Se auxilió por doquier de la luz de la medicina. Osa hablar, algunas veces, enfáticamente, pero también osa dudar. En lugar de definir todo acerca del cuerpo, lo cual nos es desconocido, examina por grados lo que queremos conocer. Toma al niño en el momento de su nacimiento y sigue paso a paso los progresos de su entendimiento; observa lo que tiene de común con las bestias y lo que tiene por encima de ellas; sobre todo, consulta su propio testimonio, la conciencia de su pensamiento:

"...que el alma —dice— exista con anterioridad a [...] los comienzos de la vida en el cuerpo es asunto que dejo a la discusión de quienes lo hayan

meditado mejor que yo. Admito que yo soy de esos que tienen un alma obtusa que no se percibe en sí misma en constante contemplación de ideas; ni [...] concibo que sea más necesario el que la mente esté siempre pensando, que lo sea para el cuerpo estar siempre en movimiento".[106]

Es interesante ver cómo Locke es visto por encima de Descartes y de las demás figuras de la filosofía griega y medieval a las que Voltaire trata con sorna y desprecio. Igualmente Diderot, en su artículo "Locke" en *La enciclopedia*, trata con respeto y admiración al filósofo inglés.[107] Pero no toda la intelectualidad francesa de la época lo vio con tal aprecio y admiración, pues hubo muchos que lo vieron como un pensador que atacaba doctrinas cristianas sólidamente fundadas y cuyas enseñanzas conducirían, finalmente, a la impiedad y al escepticismo. Las dos vertientes —la de admiración y la de rechazo— estaban formadas: la primera, por pensadores de vanguardia que hacían de lado los valores espirituales de sus antecesores y se inclinaban por un materialismo fuerte; estos pensadores encontraron en el *Ensayo* argumentos para fundar su posición. La segunda vertiente, la de rechazo a las propuestas de Locke, la formaban quienes estaban más apegados a los valores espirituales tradicionales.[108]

8.3. *Después*

En el siglo XIX, en cambio, el *Ensayo* deja de tener un papel protagónico, el cual vuelve a recuperar en el XX:

El siglo XIX no fue un tiempo bueno para Locke. En ese siglo Locke significaba el *Ensayo*, y los contenidos y el tenor del *Ensayo* se identificaban, en gran medida, con el pensamiento de los Enciclopedistas y de los filósofos a los que, ya por 1800, se les hacía, colectivamente, responsables de la Revolución francesa.

En los primeros años del siglo Coleridge, tras un estudio detenido, concluyó que el estilo de Locke era deplorable, que su filosofía carecía de originalidad y que era un mero plagio, no declarado, de Gassendi y de Hobbes; que debía su reputación a su apoyo de argumentos populares en favor de la libertad política y que había malentendido a Descartes tan profundamente que lo había repetido con nuevos errores.[109]

[106] La carta la puede encontrar el lector en <5>, pp. 195-197. Por otra parte, la cita de Locke que nos presenta Voltaire corresponde al *Ensayo*, II, i, § 10.

[107] El texto de Diderot puede leerse en *ibid.*, pp. 187-193.

[108] Para una presentación en detalle de las proclividades materialistas que generó el *Ensayo* tanto en Gran Bretaña como en Francia, es muy recomendable leer estos dos libros de John Yolton, destacado comentarista de Locke: *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* y *Locke and French Materialism*.

[109] En [2], p. 78.

9. Obras lockeanas además del "Ensayo"

Nuestro objetivo en este prólogo fue hablar fundamentalmente acerca del *Ensayo* y de su contexto de gestación, además del impacto que ha tenido hasta nuestros días. Sin embargo, mencionaremos aquí otras obras lockeanas importantes, algunas publicadas en vida del autor y otras póstumamente, con la finalidad de que el lector pueda apreciar la variedad de temas que eran de interés de este filósofo. Empezamos la lista con sus trabajos sobre filosofía política: *Two Treatises of Goverment [Dos tratados sobre el gobierno]*, que apareció publicado en 1689,[110] y *Epistola de Tolerantia [Epístola de tolerancia]* (Gouda, 1689),[111] escrita a finales de 1685 y principios de 1686. Debido a una fuerte crítica contra esta última por parte de un clérigo de Oxford, Jonas Proast, Locke contesta con la publicación de *Second Letter Concerning Toleration [Segunda carta sobre la tolerancia]* (1690), una obra breve; pero como continúan los ataques de Proast, Locke escribe en respuesta *A Third Letter for Toleration [Una tercera carta a favor de la tolerancia]*, la cual concluye en el verano de 1692.

Nuestro autor también escribió sobre cuestiones económicas y monetarias, temas relacionados con sus diversos compromisos en asuntos públicos y políticos, pues a su regreso de su exilio en Holanda trabajó durante algún tiempo como funcionario público, de lo cual resultó la obra *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money [Algunas consideraciones sobre las consecuencias de rebajar los intereses y aumentar el valor del dinero]*, publicada en 1692; su último libro sobre cuestiones monetarias es *Further Consideration Concerning Raising the Value of Money [Otras consideraciones acerca de elevar el valor del dinero]*, de 1695.

También escribió un texto importante sobre educación, titulado *Some Thoughts Concerning Education [Algunos pensamientos sobre educación]*, publicado en 1693. Originalmente, lo conformaba un conjunto de cartas que Locke escribió desde su exilio en Holanda a su amigo Edward Clarke, en las cuales el filósofo da consejos detallados sobre la educación de los niños.[112]

En 1695 Locke publica *The Reasonableness of Christianity [La sensatez del cristianismo]*, obra que también generó polémica y tuvo entre sus más notables opositores a John Edwards (1637-1716).[113] Nuestro autor res-

[110] Acerca de este escrito *cf. supra*, n. 16.

[111] Este escrito, con el nombre de *A Letter Concerning Toleration*, lo tradujo al inglés William Popple y, en el mismo año, 1689, lo publicó en Londres Awnsham Churchill.

[112] *Cf.*, en *supra*, los textos correspondientes a las nn. 27-29.

[113] Este hombre fue un clérigo, calvinista recalcitrante, de Cambridge.

ponde a Edwards en un breve trabajo: *Vindication [Vindicación]*, publicado en 1695, y ofrece una respuesta más amplia en *Second Vindication [Segunda vindicación]*, de 1697.

Entre las obras póstumas, empezando por la filosofía de la religión, existe un trabajo erudito e importante titulado *Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul [Paráfrasis de y notas a las Epístolas de San Pablo]*.

Sobre cuestiones epistemológicas hay tres trabajos: *On the Conduct of the Understanding [Sobre la conducción del entendimiento]*, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God [Examen de la opinión de P. Malebranche de ver todas las cosas en Dios]* y *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of seeing all things in God [Observaciones sobre algunos libros del Sr. Norris en los que asevera la opinión del Padre Malebranche de que vemos todas las cosas en Dios]*; hay, asimismo, una reflexión sobre la filosofía natural: *Elements of Natural Philosophy [Nociones de filosofía natural]*.

De la mayoría de estas obras, incluidas las de publicación póstuma, se pueden encontrar versiones al castellano; igualmente, en inglés se está publicando una edición de las obras completas en la que se incluye también su correspondencia. Sobre esto último véase la bibliografía al final de este prólogo.

Antes de concluir, queremos presentar las primeras líneas de la "Epístola al lector", como una muestra de la personalidad de este autor; en ellas se hace patente la gran modestia y humildad con que ofrece su obra a los lectores:

> Pongo en tus manos lo que ha sido divertimento de algunas de mis horas ociosas y graves. Si tiene la suerte de divertir otras tuyas y si con su lectura obtienes tan sólo la mitad del gusto que yo al escribirlo, tendrás por tan bien gastado tu dinero como yo mis desvelos.[114]

Finalmente, es bueno recordar que el propio Locke escribió su epitafio, el que ahora le presentamos como una última muestra de la personalidad del gran filósofo inglés:

EPITAFIO

Detente, viajero

> Cerca de aquí yace John Locke. Si preguntas qué tipo de hombre fue, su respuesta es que vivió contento con lo que modestamente tuvo. Educado en letras, realizó tanto como para satisfacer tan sólo las exigencias de la verdad.

[114] "Epístola al lector", p. 70 de esta edición.

Esto puedes aprenderlo en sus escritos, que también te dirán cualquier otra cosa que haya que decir de él con mayor verdad que las dudosas alabanzas de un epitafio. Cualesquiera virtudes que hubiere tenido fueron más ligeras que las que, en su alabanza, te hubiesen movido a seguir su ejemplo; que sus faltas se entierren con él. Si buscas un modelo de conducta, lo tienes en los Evangelios; si sólo de vicios, no lo busques en ninguna parte; si de mortalidad (por lo que valga), seguramente lo tienes aquí y en cualquier otro lugar. Que él nació en el año de Nuestro Señor 1632, en agosto 29. Murió en el año de Nuestro Señor 1704, en octubre 28. Esta lápida, que pronto también perecerá, da testimonio de esto.[115]

ADDENDUM ET CORRIGENDUM

Al cotejar la edición de Nidditch con la del Fondo de Cultura Económica (1956; reimpresión de 1986) detectamos que se había omitido un par de notas que figuran en la sexta edición del *Ensayo*, de la que el doctor O'Gorman hizo su traducción. Se trata de las únicas notas largas que Locke incluyó en su libro, en las que intenta dar mayor precisión a las propuestas que en ellas se tratan; aquí las añadimos e indicamos el lugar en que aparecen en el texto original. También nos permitimos añadir un breve comentario a una imprecisión en la traducción original, que se relaciona con la primera de estas notas.

Esta imprecisión apareció en la segunda y en la cuarta ediciones del *Ensayo* como parte de la "Epístola al lector"; Fraser señala en su edición —p. 17, n. 2— que "éste y los siguientes cuatro párrafos entre corchetes se omitieron de las ediciones póstumas", lo cual es inexacto, pues se omitieron en las ediciones póstumas de la "Epístola al lector", pero fueron a parar, como nota al pie de página, a II, xxviii, § 11, según lo señala Nidditch en p. 11, como nota a la línea 35.

[Las dos líneas que anteceden el texto de la nota de Locke fueron incorporadas por la persona encargada de cuidar la quinta edición del *Ensayo* (posiblemente, Peter King).]

II, xxviii, § 11 (en Nidditch, p. 354, línea 9, ligada a "…is called *Vertue*ⁿ"; en O'Gorman, lo tendríamos en p. 338, línea 8 —del § 11—, ligada a "…se le da nombre de virtudⁿ").

Nuestro autor, en su "Prefacio" a la cuarta edición, tomando en cuenta cómo es que hombres capaces han llegado a malinterpretarlo, dice lo siguiente:

[115] El epitafio lo escribió Locke en latín y el lector puede leerlo en [6], pp. 481-482, junto con una traducción al inglés en p. 482, n. 1.

De esto, el ingenioso autor del *Discourse Concerning the Nature of Man [Discurso acerca de la naturaleza del hombre]* me ha dado un último ejemplo, para no mencionar ningún otro, pues lo cuidadoso de sus expresiones y la inocencia que le es propia a su orden me impiden que piense que cerró su "Prefacio" con una insinuación, como si, por lo que dije en II, 28 [Fraser tiene, aquí, xxvii], acerca de la tercera regla a la que los hombres refieren sus acciones, yo estuviese por convertir el *Vicio* en *Virtud* y la *Virtud* en *Vicio*, a menos que él hubiese confundido lo que yo quería decir, lo que no podría haber dicho si se hubiese tomado la molestia de considerar cuál era el argumento que ahí yo tenía en cuenta y cuál era el designio central del capítulo, formulado claramente en la cuarta sección y en las que le siguen, pues ahí yo no estaba estableciendo las Reglas morales, sino mostrando el origen y la naturaleza de las *Ideas* morales y enumerando las Reglas que los hombres usan en las Relaciones morales, sea que esas Reglas fuesen verdaderas o falsas, y continuando con eso, digo qué es lo que, en todo lugar, tiene esa denominación, lo que en el lenguaje de ese lugar es lo que, en nuestro lenguaje, llamamos *Virtud* y *Vicio*, lo que *no altera la naturaleza de las cosas*, aun cuando los hombres, en general, juzgan y denominan sus acciones conforme a las creencias y a la manera del lugar o de la secta a la que pertenecen.

Si se hubiese cuidado en reflexionar en lo que dije en I, iii, § 18, y en este mismo capítulo, §§ 13, 14, 15 y 20, habría sabido lo que pienso de la naturaleza eterna e inalterable de lo correcto y de lo erróneo, y a qué llamo *Virtud* y a qué llamo *Vicio*; y si hubiese observado que, en el lugar que cita, sólo informo, de hecho, lo que otros llaman *Virtud* y *Vicio*, no habría encontrado que esto estuviese sujeto a ninguna gran objeción, pues pienso que no estoy muy equivocado al decir que una de las Reglas que se usan en el mundo, como fundamento o medida de una Relación moral, es esa estima y reputación que diversos tipos de acciones tienen, de maneras varias, en las diversas sociedades de los hombres, conforme a las que se denominan *Virtudes* o *Vicios*. Y cualquiera que sea la autoridad que el culto Sr. Lowde deposita en su *Old English Dictionary*, me atrevo a decir que éste (si yo hubiese de apelar a él) en ningún lugar le dice que, la misma acción, en un lugar no sea aceptada y se le llame y se le considere una *Virtud*, en tanto que, en otro lugar, se le repruebe, se le llame un *Vicio* y se le considere como tal. Tomar en cuenta que los hombres usan los nombres *Virtud* y *Vicio* conforme a esta Regla de Reputación es todo lo que he hecho, o lo que se me puede achacar que he hecho, para convertir el *Vicio* en *Virtud* y la *Virtud* en *Vicio*. Pero el buen hombre ha hecho bien, y es lo que le corresponde a su estado, en estar alerta en tales asuntos y en sonar la alarma, incluso ante expresiones que, por sí solas, podrían sonar mal y ser sospechosas.

Es debido a este celo, aceptable en su función, que le perdono el que haya citado, como lo hizo, estas palabras mías en el § 11 de este capítulo. *Las exhortaciones de maestros inspirados no han temido apelar a la reputación común, las cosas que sea son bellas, las cosas que sea son recomendables, si hay alguna virtud, si hay alguna alabanza*, etc. Filip., IV:8.[116] Sin tomar en cuenta las que las

[116] O'Gorman ofrece la siguiente traducción: "Las exhortaciones de los maestros más inspirados no han temido apelar a la reputación común: [...] *todo lo amable, todo lo que es de*

preceden inmediatamente, las que las introducen y que son las siguientes: *Por lo que, en la corrupción de las costumbres, los límites verdaderos de la ley de la naturaleza, que deben ser la Regla de la Virtud y el Vicio, fueron muy bien preservados, de tal manera que incluso las exhortaciones de maestros inspirados*, etc. Por cuyas palabras y por lo que resta de la sección es claro que usé ese pasaje de San Pablo no para probar que la medida general de lo que, en todo el mundo, los hombres llaman *Virtud* y *Vicio* era la reputación y las costumbres de cada sociedad en sí misma, sino para mostrar que, incluso si así fuere, no obstante, por las razones que ahí doy, los hombres, en esa forma de denominar sus acciones, en su mayor parte no varían mucho de la Ley de la Naturaleza, que es esa Regla, fija e inalterable, mediante la que deben juzgar la rectitud y la gravedad moral de sus acciones y, conforme a esto, denominarlas *Virtudes* o *Vicios*. Si el Sr. Lowde *hubiera considerado esto*, se habría dado cuenta de que poco tenía que ver, con sus propósitos, citar ese pasaje en un sentido en el que yo no lo usé y, me imagino, se habría ahorrado, por no muy necesaria, la explicación que le añade. Pero espero que esta segunda edición le satisfaga a este respecto y que este asunto esté ahora expresado de tal manera que le muestre que no había causa alguna de escrúpulo.

Aunque estoy forzado a diferir de él en las apreciaciones que expresó al final de su "Prefacio" acerca de lo que yo dije a própósito de la *Virtud*, empero concordamos más de lo que él cree con respecto a lo que dice en su tercer capítulo, p. 78, sobre la *inscripción natural* y las *nociones innatas*. No le negaré el privilegio, que asevera en la p. 52, de enunciar la cuestión como a él le plazca, especialmente cuando la enuncia de tal manera que nada deja en ella, a diferencia de lo que yo he dicho; pues, conforme a él, *las nociones innatas, al ser cosas condicionales, dependen de la concurrencia de otras diversas circunstancias a fin de que el alma las ejerza*; todo lo que dice de innato, impreso, nociones impresas (pues de *ideas innatas* nada dice en absoluto) equivale, finalmente, a esto: que hay ciertas proposiciones que aun cuando el alma, desde un principio, o cuando el hombre nace no las conoce, sin embargo, mediante *el auxilio de los sentidos externos y con ayuda de alguna cultura previa* puede, posteriormente, llegar ciertamente a conocer su verdad, lo cual no es más que

buen nombre: si hay virtud alguna, si alguna alabanza, en esto pensad". (San Pablo, Filip., IV, § 8.) En esta versión, O'Gorman convirtió en *frases nominativas* las *oraciones* inglesas *whatsoever things are lovely [las cosas que sea son bellas]* y *whatsoever things are of good report [las cosas que sea son laudables]*, por lo que hace que las mismas pierdan su sentido y, ciertamente, no se capta el *relativismo* que Locke pretende comunicar al lector [con las precisiones que añade más adelante en su nota]: (si) cualquier cosa es bella... (o, como dice Locke, si "las cosas que sea son bellas...") *sólo porque* tiene (se le encuentra) alguna virtud o *porque* se le alaba, entonces *cualquier cosa que sea* será bella o recomendable desde alguna perspectiva, y no habrá nada que sea bello o amable *per se* —Locke se encuentra argumentando en contra de ideas o de principios *innatos*—. En el caso de la traducción de O'Gorman, primeramente, *no* se dice nada (en el sentido oracional), sino que sólo se *nombra* algo, se *nombra* "Todo lo amable...", lo que refiere, de manera categórica, a *la totalidad* de lo amable (sea esto lo que sea), y la propuesta de Locke, aquí, sería justamente poner en cuestión que exista algo así. Por otra parte, en la traducción de O'Gorman aparecen palabras extra: el *más*, en "...los maestros más inspirados", y otras que se encuentran en la Carta de San Pablo pero *no* en el *Ensayo*: "...en esto pensad".

lo que yo he afirmado en mi primer libro, pues supongo que con *que el alma las ejerza* él quiere decir que comience a conocerlas; de otra manera, que el alma *ejerza nociones* será, para mí, una expresión ininteligible y creo que, cuando más, es muy inadecuada en este caso al desviar los pensamientos de los hombres mediante la insinuación de como si estas nociones estuviesen en la mente antes de *que el alma las ejerza*, esto es, antes de que sean conocidas, mientras que, en verdad, antes de ser conocidas no hay nada de ellas en la mente, sino una capacidad para conocerlas, cuando *concurran esas circunstancias* que este ingenioso Autor piensa que son necesarias, *a fin de que al ejercerlas el alma* las traiga a nuestro conocimiento.

P. 52. Encuentro que lo expresa de la siguiente manera: estas nociones naturales no están impresas sobre el alma como para que natural y necesariamente se ejerzan ellas mismas (incluso en los niños y en los idiotas) sin el auxilio de los sentidos externos o sin la ayuda de alguna cultura previa. Aquí, él sugiere que se ejerzan ellas mismas en tanto que en la p. 78 dice que el alma las ejerza. Cuando se haya explicado a sí mismo o a otros lo que quiere decir con el alma ejerciendo nociones innatas o el que se ejerzan ellas mismas y lo que sean esas culturas previas y circunstancias a fin de que se les ejerza, supongo que encontrará que hay tan poca controversia entre él y yo acerca de esto, a excepción de lo que él llama ejercer nociones y yo, en un estilo más vulgar, llamo conocer, que tengo razón en pensar que, en esta ocasión, trajo mi nombre a colación sólo por el placer que tiene de hablar cuidadosamente de mí, lo que debo reconocer que ha hecho dondequiera que me menciona, no sin conferirme, como algunos otros lo han hecho, un título al que no tengo derecho alguno.

En una carta a Molineux, fechada el 28 de junio de 1694, Locke deja constancia de que añadió la nota al texto del *Ensayo* (al final de la "Epístola al lector"):

Me parece que hay tan poco material en las objeciones que se han impreso en mi contra que todas las he pasado por alto, menos la de un caballero, cuyo libro cayó en mis manos, ya que se habían impreso las partes del mío que él cuestiona y estuve dispuesto a poner mi respuesta en la porción final de la epístola.

El destacado especialista en Locke, John Yolton, nos dice lo siguiente refiriéndose a la carta anterior.

En este caso, el crítico fue James Lowde, autor de *A Discourse Concerning the Nature of Man [Un discurso acerca de la naturaleza del hombre]* (1694), uno de los muchos ataques en contra del rechazo, por parte de Locke, a los principios morales innatos. (Yolton, *The Way*... p. 7.)

La segunda nota llegó a Locke a través de Pierre Coste (1668-1747), quien no la publicó en la primera edición (de 1700) de su traducción al

francés del *Ensayo* —*Essai philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre quelle est l'etendue de nos connoisances certaines, et la manière dont nous y parvenons*. Traduit de l'anglois de Mr. Locke par PIERRE COSTE—, sino que la añadió a la segunda edición de 1729. La nota, sin embargo, sí apareció en la quinta edición del *Ensayo* (1706), por lo que continuó en la sexta (1710), que básicamente fue, según lo señala Nidditch, una reimpresión de la quinta, en la que el mayor cambio fue que se imprimieron dos volúmenes en octavo en lugar de salir en un solo volumen *in folio*.

Antecediendo la nota, Coste, en 1729, añadió la siguiente explicación:

> C'est M. Barbeyrac, à présent Professeur en droit à Groningue, qui me comunica ces Objections dans une Lettre que je fis voir à Mr. Locke. Et voici la réponse que M. Locke me dicta peu de jours après.

> [Fue el Sr. Barbeyrac, actualmente profesor de derecho en Groninga, quien me comunicó estas objeciones en una carta que le mostré al Sr. Locke, y he aquí la respuesta que el Sr. Locke me dictó algunos días después.]

II, XV, 9 (en Nidditch, línea 10, ligada a "*Composition*ⁿ"; en O'Gorman, sería p. 182, línea 1, ligada a "...composiciónⁿ").

> Se le ha objetado al Sr. Locke que si el espacio consta de partes, como se confiesa en este lugar, él no debería de haberlo asignado al número de las *ideas simples*, porque parece que es inconsistente con lo que dice en otro lugar: Que una *idea simple no es compuesta y no tiene en ella más que una apariencia o concepción uniforme de la mente y no es distinguible en diferentes* ideas [p. 119]. Se objeta, además, que el Sr. Locke no ha dado, en el capítulo II [2d *edit.*/11th 5] del libro segundo, donde comienza a hablar de *ideas simples*, una definición exacta de lo que entiende por la expresión *ideas simples*. A estas dificultades el Sr. Locke responde así: Para comenzar con la última, él declara que no ha tratado su tema en un orden perfectamente escolástico, pues no estuvo muy familiarizado con ese tipo de libros mientras escribía el suyo, y no recordaba, para nada, el método en el que están escritos, y por tanto sus lectores no deberían de esperar definiciones situadas, de manera regular, al principio de cada nuevo tema. El Sr. Locke se contenta con emplear los términos principales que usa, de tal manera que, de su Uso, el Lector pueda fácilmente comprender lo que quiere decir con ellos. Pero, con respecto al término *ideas simples*, él ha tenido la buena fortuna de definirlo en el lugar citado en la objeción y, por tanto, no hay ninguna razón para subsanar ese defecto. La cuestión es, entonces, saber si la *idea de extensión concuerda* con la definición. La cual efectivamente concordará si se le entiende en el sentido que el Sr. Locke tiene en la mente, de manera central, pues la composición que se desea excluir con esa definición es una composición de diferentes ideas en la mente y no una composición del mismo tipo en una cosa cuya esencia consiste en tener

partes de la misma clase, donde nunca se puede llegar a una parte totalmente excluida de esa composición. Así que *si la idea de extensión* consiste en tener *partes extra partes* (como lo expresa la Escuela), ésta es siempre, en el sentido del Sr. Locke, una *idea simple*, porque la *idea* de tener *partes extra partes* no puede resolverse en otras dos *ideas*. Acerca del resto de la objeción formulada al Sr. Locke, con respecto a la naturaleza de la extensión, él estaba consciente de ella, como puede verse en el cap. 15, § 9, del libro segundo, en el que dice Que la menor porción del espacio o extensión, del cual tenemos una *idea* clara y distinta, podría, quizá, ser el más indicado para que lo consideráramos como una *idea simple* de ese tipo, a partir de la cual se hacen nuestros modos del espacio y la extensión. Así que, conforme al Sr. Locke, el mismo puede, muy adecuadamente, llamarse una *idea simple*, puesto que es la menor *idea* del espacio que la mente puede formarse para sí misma, y la mente no puede dividirla en algo menor de lo cual tenga, en sí misma, alguna percepción determinada, de lo que se sigue que es, para la mente, una *idea simple*, y eso basta para eliminar esta objeción, pues no es el propósito del Sr. Locke, en este lugar, discurrir de algo más sino lo concerniente a las *ideas* de la mente. Pero si esto no es suficiente para aclarar la dificultad, el Sr. Locke no tiene nada más que añadir, sino que si la *idea* de extensión es tan peculiar que no puede concordar exactamente con la definición que él ha dado de esas *ideas simples*, de tal manera que difiere, de alguna forma, de todas las otras de ese tipo, él piensa que es mejor dejarla ahí, expuesta a esa dificultad, que hacer una nueva división a su favor. Al Sr. Locke le basta con que pueda entenderse lo que quiso decir. Es muy común observar que se echa a perder el discurso inteligible por demasiada sutileza y divisiones precisas. Debemos reunir las cosas lo mejor que podamos, *Doctrinæ Causa*; pero, después de todo, muchas cosas no se agruparán bajo nuestros términos y maneras de hablar.

Bibliografía mínima

En esta bibliografía se mencionan, de manera central, las obras a las que se ha hecho referencia en este escrito y se añaden algunas otras relacionadas con los temas aquí aludidos. Una bibliografía más amplia figura en:

La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos (edición bilingüe; introducción, traducción y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez), Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, 1992.

Al final se hace una relación de las obras sobre Locke, debidas a John Yolton, con quien propiamente se inicia el estudio a fondo de la obra del gran filósofo inglés.

Publicaciones iniciadas y/o concluidas en los Países Bajos: la cosecha de 1689 y la publicación de 1693

Primeras ediciones del "Ensayo"

Para ver una descripción breve del proceso que va desde la génesis del proyecto de escribir un libro sobre el Intelecto (*De intellectu* es el nombre con que Locke se refería a su obra) hasta la primera publicación del *Ensayo*, en 1689 (anteriormente, en 1688, el amigo suizo de Locke, radicado en Holanda y editor de la *Bibliotheque Universelle et Historique*, Jean Le Clerc, publicó un epítome, preparado por el propio Locke, del *Ensayo*, con la advertencia: "Extrait d'un livre anglois qui n'est pas encore publié ..." ["Extracto de un libro inglés aún inédito..."];[117] a este epítome se refiere Locke en su "Epístola al lector", al inicio del *Ensayo)*, así como otro conjunto de datos sobre las ediciones siguientes, es imprescindible leer las pp. xii-xxxvii de la excelente edición del *Ensayo*, preparada por Peter H. Nidditch, en la que el editor nos presenta una breve historia de la publicación de las primeras seis ediciones del *Ensayo* y algunas cosas más —acerca de esto decimos algo en *supra*, pp. 36-38—:

(NIDDITCH)
An Essay Concerning Human Understanding (editado con una introducción, aparato crítico y glosario de Peter H. Nidditch), Oxford University Press, Oxford, 1975. Reimpresión con correcciones, 1979.

Una edición del *Ensayo* en la que hay diversas imprecisiones tanto en su aparato crítico como en las notas del editor,[118] las que, sin embargo, no son pocas y nos han sido muy útiles en múltiples ocasiones, es:

(FRASER)
An Essay Concerning Human Understanding (cotejada y anotada con prolegómenos biográfico, crítico e histórico de Alexander Campbell Fraser), 2 vols., Oxford, 1891. Reimpresa por Dover Publications, Inc., Nueva York, 1959.

La primera de varias traducciones al castellano fue:

Ensayo sobre el entendimiento humano (traducción directa de Edmundo O'Gorman, de la sexta edición inglesa), Fondo de Cultura Económica, México, 1956; primera reimpresión, 1982.

[117] Para la cita completa *cf. supra*, n. 59.
[118] Sobre esto *cf. supra*, n. 92.

Otras publicaciones iniciadas o concluidas en los Países Bajos

(HORTON & MENDUS)
A *Letter Concerning Toleration* (1689). Routledge, Londres y Nueva York, 1991. Esta edición, además de presentar la primera traducción al inglés de la "Carta", debida a William Popple, es especialmente interesante porque incluye seis estudios sobre la propuesta de tolerancia en Locke.
(LASLETT)
Two Treatises of Government (1689). A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. Cambridge University Press, Cambridge, 1967 (segunda edición). Ésta es la edición clásica de los *Tratados*, con un estudio de Laslett.
(AXTELL)
The Educational Writings of John Locke. A critical edition with introduction and notes by James L. Axtell. Cambridge University Press, 1968. Este libro contiene una amplia introducción a la vida y obra de Locke, además del libro mismo: *Some Thoughts Concerning Education [Algunos pensamientos sobre la educación]* (1693), del cual Locke, al igual que del *Ensayo*, pudo ver cuatro ediciones (dos en 1693, una en 1695 y otra en 1699).
(YOLTON & YOLTON)
Some Thoughts Concerning Education by John Locke. Edited with introduction, notes and critical apparatus by John W. and Jean S. Yolton. Clarendon Press, Oxford, 1989. Ésta es la edición del gran especialista en Locke, John Yolton, y de su esposa Jean.

Diccionarios y/o compilaciones varias de obras de (o sobre) John Locke

<1> Benítez, L., J. A. Robles y C. Silva (coords.), *El problema de Molineux*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1996.
<2> Chappell, Vere (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
<3> Gillispie, Ch. C., *Dictionary of Scientific Biography* (1970), Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1980, vols. 1-16.
<4> Kroll, Richard W. F., Richard Ashcraft y Perez Zagorin (eds.), *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
<5> Robles, José Antonio, y Carmen Silva (comps.), *Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke* (selección, traducción, introducción y notas de José Antonio Robles y Carmen Silva), Colec-

ción Σ, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1991.

<6> Rogers, G. A. J. (ed.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

<7> Tipton, I. C. (ed.), *Locke on Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1977. [Traducción al castellano, *Locke y el entendimiento humano*, de Jorge Ferreiro Santana, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.]

Obras varias sobre Locke

[1] Aaron, R. I., *John Locke* (1937), Clarendon Press, Oxford, 1971.

[2] Aarslef, Hans, "Locke's Influence", en <2>, pp. 252-289.

[3] Ayers, Michael, *Locke*, Routledge, Londres, 1991, 2 vols.

[4] Bennett, J. F., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford University Press, Oxford, 1971. [Hay traducción al español de José A. Robles: *Locke, Berkeley Hume: Temas centrales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1988.]

[5] Berkeley, George, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired into (1710), en A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* (1949-1957), Thomas Nelson and Sons, Ltd., Londres, 1964, vol. II, pp. 1-113.

[6] Cranston, M., *John Locke. A Biography* (1957), Longmans, Londres, 1968, 4a. ed.

[7] Hunter, Michael, *Science and Society in Restoration England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

[8] ———, y David Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

[9] Jolley, Nicholas, *Leibniz and Locke: A Study of the "New Essays on Human Understanding"*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

[10] Leibniz, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), cronología e introducción de Jacques Brunschwig, Garnier-Flammarion, París, 1966.

[11] Lowe, E. J., *Locke on Human Understanding*, Routledge Philosophy Guidebooks, Routledge, Londres y Nueva York, 1995.

[12] Mackie, J. L., *Problems from Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1976. [Hay traducción al español, de Adriana Sandoval: *Problemas en torno a Locke*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1988.

[13] Milton, J. R., "Locke's Life and Times", en <2>, pp. 5-25.

[14] ———, "Locke at Oxford", en <6>, pp. 29-47.
[15] Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley, 1979. [Hay traducción al español, de Juan José Utrilla: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.]
[16] Robles, José A., "Inteligibilidad y cualidades sensibles: De Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias", *Diánoia*, Anuario de Filosofía / XLIV / 1998, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM / Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
[17] Rogers, G. A. J., "Introduction", en <6>, pp. 1-27.
[18] Russell, Bertrand, *Wisdom of the West* (1959), Fawcett World Library, Nueva York, 1966.
[19] Shapiro, B., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1983.
[20] Wood, Neal, *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of "An Essay concerning Human Understanding"*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1983.
[21] Yolton, Jean S., *A Locke Miscellany*, Thoemes, Bristol, 1990.
[22] Yolton, John W., *John Locke and the Way of Ideas* (1956), Key Texts Classical Studies in the History of Ideas, Thoemes, Bristol, 1993.
[23] ——— (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
[24] Yolton, John W. (ed.), *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
[25] ——— (ed.), *John Locke and Education*, Studies in the Western Educational Tradition, 19, Nueva York, 1971.
[26] ———, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
[27] ———, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
[28] ———, *Locke. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
[29] ———, *Locke and French Materialism*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
[30] ———, *A Locke Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

NOTA DEL TRADUCTOR

Sin duda uno de los más significativos hechos en los anales modernos de la cultura de habla española, ha sido la empresa de traducir al castellano las grandes obras filosóficas clásicas y contemporáneas. Iniciada la tarea por el equipo de la *Revista de Occidente,* la han continuado las principales casas editoriales de Hispanoamérica, entre las cuales merece un lugar muy distinguido el Fondo de Cultura Económica en México. Ahora ya puede afirmarse con orgullo que son pocas las lagunas verdaderamente importantes que aún quedan por llenar, sobre todo en lo que se refiere a los clásicos consagrados. Una de esas lagunas, ahora colmada, la constituía el justamente célebre *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de John Locke (1632-1704), obra de tan dilatada influencia que el olvido en que se la tuvo no deja de extrañar. Es ajeno a los propósitos de esta nota el intento de explicar cabalmente este hecho, pero quizá no resulte fuera de lugar advertir que la ausencia del *Ensayo* en el repertorio de las traducciones castellanas, antiguas y modernas, se debe, en primer lugar, a que ya en vida de Locke se contaba con la versión francesa de Coste (1700), revisada y aprobada por el propio autor, y, en segundo lugar, a que el empirismo inglés, tan escéptico respecto a los grandes temas metafísicos tradicionales, sólo en fecha muy reciente va despertando interés entre los filósofos de habla española.

Sea de ello lo que fuere, es indiscutible que desde hace tiempo se viene sintiendo la falta de una versión castellana directa y completa de la gran obra filosófica de Locke, no tan sólo porque no la ha habido nunca, sino porque las ediciones de la traducción francesa y aun las inglesas escasean notablemente, al grado de que en la mayoría de las bibliotecas de los especialistas únicamente se encuentran, si acaso, breves antologías del *Ensayo.*

Para la versión que aquí se publica he empleado el texto de la edición inglesa de 1710 [1] y tuve a la vista, además, la traducción de Coste revisada y anotada por M. F. Thurot.[2]

Como el *Ensayo* no ofrece dificultades técnicas especiales para

[1] *An Essay concerning Human Understanding,* in 4 books, 2 vols. Sixth edition, with large additions, London: printed and sold by H. Hills.

[2] *Oeuvres de Locke et Leibnitz,* contenant L'Essai sur le entendement humain. Revu, corrigé et acompagné de notes, par M. F. Thurot. Paris, Auguste Deserez, Imprimeur-Editeur, Rue Neuve-des-petits-champs, 50. MDCCCXXXIX.

el traductor, según suele acontecer con los textos de la filosofía alemana, nada hay que advertir a ese respecto, salvo que se ha cuidado de mantener a lo largo de la obra la uniformidad en la traducción de los términos claves. El estilo del libro, en cambio, constituyó un verdadero reto debido a las peculiaridades propias del idioma inglés de la época y especialmente a las características personales de la prosa de Locke. Como regla general se intentó conservar en la versión española aquellas peculiaridades y sus características y únicamente en casos excepcionales fue necesario sacrificar un poco la fidelidad estilística en beneficio de la claridad de la idea. Quede al lector entendido juzgar hasta qué punto se lograron estos objetivos.

Me satisface mucho pensar que con este trabajo se rinde un servicio por igual a la cultura española e inglesa, y puesto que ese honor lo debo a la confianza que depositó en mí el Dr. José Gaos al encomendarme la traducción del *Ensayo*, deseo terminar esta nota expresándole aquí mi agradecimiento.

EDMUNDO O'GORMAN

San Angel, D. F., mayo de 1956

Ensayo sobre el

ENTENDIMIENTO HUMANO

Al muy honorable

THOMAS

earl de

Pembroke y Montgomery,

Barón Herbert de Cardiff, Lord Ross de Kendal, Par, Fitzhugh, Marmion, St. Quintin, y Shurland; Lord Presidente del muy honorable Consejo Privado de Su Majestad, y Lord Lieutenant de los Condados de Wilts y de South-Wales.

Milord,

Este Tratado, crecido bajo la mirada de vuestra Señoría y que se aventura a salir al mundo por orden vuestra, ahora, por una especie de natural derecho, viene a vuestra Señoría en busca de esa protección que desde hace algunos años le habéis prometido. No es que yo piense que un nombre, por más ilustre, encabezando un libro, pueda disimular sus yerros. Lo que corre impreso debe mantenerse o caer por lo que vale, o por el antojo de los lectores. Empero, no habiendo nada más deseable para la verdad que ser oída con equidad y desprejuiciadamente, nadie más señalado para brindarme ese seguro que vuestra Señoría, a quien ha sido permitido un trato tan íntimo con la verdad en lo más privado de sus retiros. Sábese de vuestra Señoría haber adelantado tanto las especulaciones en el conocimiento más abstracto y general de las cosas, más allá del alcance ordinario o de los métodos comunes, que la venia y la aprobación concedidas por vuestra Señoría a los designios de este tratado impedirán que, por lo menos, sea condenado sin ser leído, y ellas sabrán persuadir a la ponderación de aquellas partes que, de otro modo, serían tenidas, quizá, como indignas de consideración por andar un tanto desviadas de los caminos habituales. La imputación de amigo de novedades es un cargo terrible entre quienes juzgan de la cabeza de los hombres, según juzgan de sus pelucas: por la moda; y que no saben conceder a nadie la verdad, salvo de doctrina recibida. Apenas nunca ha triunfado la verdad por vía de sufragio en lugar alguno cuando por primera vez se muestra: toda opinión nueva mueve a sospecha, y usualmente se reprueba sin otra razón que no ser todavía opinión de todos. Pero la verdad, como el oro, no es menos por ser nuevamente sacado de la mina; es el ensaye y el examen lo que fija su precio; no el dictado de una vetusta moda cualquiera; y aunque no ostente el cuño del curso corriente,

bien puede, pese a todo, ser tan antiguo como la naturaleza misma, y, por cierto, no por eso menos genuino. Vuestra Señoría podrá ofrecer admirables y convincentes ejemplos de ello, cuando tenga a bien favorecer al público con alguno de esos importantes y comprensivos descubrimientos de verdades que ha realizado y que hasta ahora son ignorados, salvo por unos pocos a quienes vuestra Señoría no ha querido ocultárselos del todo. Si faltara otra, bastaría por sí sola esta razón para que le dedique a vuestra Señoría este ensayo; y el hecho de que mi trabajo tenga alguna ligera relación con ciertas partes de aquel más noble y vasto sistema de las ciencias del cual vuestra Señoría ha trazado un diseño tan nuevo, tan exacto e instructivo, es para mí gloria bastante, siempre que vuestra Señoría me permita alardear que, aquí y allá, he caído en algunos pensamientos no del todo desemejantes a los suyos.

Si vuestra Señoría juzga conveniente que, con su estímulo, esta obra mía aparezca en el mundo, espero sea esa una razón para que, en algún tiempo, vuestra Señoría la sobrepuje; y me permito decir que con mi trabajo vuestra Señoría da una muestra al mundo de algo que, de poder sufrir lo mío, será verdaderamente digno de su espectativa. Esto, Señor, pone de manifiesto cuál es el obsequio que aquí os hago, tal como el de un hombre pobre a su vecino poderoso y rico, por quien no es mal recibido el canasto de flores o frutas, aunque él tenga de su propia cosecha más abundancia y mucha mayor perfección. Las cosas de menos precio reciben valor cuando son ofrecimiento de respeto, de estimación y de gratitud: para sentir todo eso en el más alto grado, vuestra Señoría me ha dado tan poderosos y particulares motivos, que si pueden añadir precio a aquello a que acompañan, guardando la proporción de su propia grandeza, puedo confiadamente jactarme de que aquí hago a vuestra Señoría el obsequio más rico que jamás haya recibido. Una cosa sé: que estoy en la más grande obligación de buscar toda oportunidad de reconocer una larga sucesión de favores recibidos de vuestra Señoría; mercedes que, aunque en sí grandes e importantes, son aún mayores por la franqueza, el interés y la bondad y por otras circunstancias de benevolencia que siempre las acompañaron. A todo esto, vuestra Señoría ha tenido a bien añadir algo que le da más peso y más gusto a todo lo demás: condescender a seguir teniéndome en algún grado de estimación y a darme un lugar en vuestros buenos deseos, casi iba a decir en vuestra amistad. Esto, milord, tan constantemente me lo muestran vuestras palabras y acciones en toda ocasión, y aun a otros en mi ausencia, que no se me debe tener a vanagloria el mencionar lo que de todos es sabido; pero sí se me tendría a falta de gentileza, no reconocer

lo que tantos atestiguan y a diario me dicen, de lo mucho que debo a vuestra Señoría. Yo quisiera que con igual facilidad supieran prestar ayuda a mi gratitud, como fácilmente logran convencerme de los grandes y siempre crecientes compromisos que ella ha contraído con vuestra Señoría. De esto estoy cierto: que yo escribiera del *entendimiento* careciendo de él, si no fuese extremadamente sensible a aquellos compromisos, y si no me valiera de esta oportunidad para testimoniar ante el mundo lo muy obligado que estoy a ser, y lo mucho que soy, milord, de vuestra Señoría, vuestro muy humilde y muy obediente criado.

JOHN LOCKE

Dorset-Court, 24 de mayo, 1689.

LA EPISTOLA AL LECTOR

Lector,

Pongo aquí en tus manos lo que ha sido divertimiento de algunas de mis horas ociosas y graves. Si tiene la suerte de divertir otras tuyas, y si con su lectura obtienes tan sólo la mitad del gusto que yo con escribirlo, tendrás por tan bien gastado tu dinero como yo mis desvelos. No equivoques esto que digo, tomándolo por encomio de mi obra, ni concluyas, por haberme sido grato el trabajo, que por eso la tengo en mucho ahora que está terminada. Quien azuza halcón tras alondras y gorriones no saca menos placer, aunque la presa sea más vil, que quien lo vuela en caza de algo más noble. Poco sabe del tema de este Tratado, *el entendimiento,* quien ignora que, así como es la más elevada facultad del alma, así se la emplea con mayor y más constante gusto que cualquiera de las otras. Sus pesquisas tras la verdad son una especie de halconería y caza, en que la persecución misma de la presa constituye en buena parte el gusto. Cada paso que da la mente en su marcha hacia el conocimiento, le descubre algo que no es sólo nuevo, sino lo mejor, por lo menos por el momento.

Porque el entendimiento, como el ojo que juzga de los objetos sólo por su propio mirar, no puede menos de alegrarse con cuanto descubre, sin mucha pena por lo que se le escapa, puesto que lo desconoce. Es así, entonces, que quien esté por encima de pedir limosna y no quiera vivir ocioso de las migajas de opiniones mendigadas, debe poner a trabajar sus propias ideas para buscar y perseguir la verdad, y no dejará (cualquiera que sea el hallazgo) de sentir la satisfacción del cazador. Cada momento del alcance premiará su empeño con algún deleite y tendrá razón para pensar que no ha malgastado el tiempo, aunque no pueda jactarse de ninguna presa considerable.

Tal es, lector, el entretenimiento de quienes dan alas a sus propios pensamientos, siguiéndolos al correr de la pluma; diversión que no debes envidiarles, puesto que te ofrecen la ocasión de disfrutar ese gusto, siempre que emplees tus propios pensamientos en la lectura. A ellos, si son tuyos, me dirijo; pero si los tienes de prestado a crédito ajeno, poco importa lo que sean, puesto que no los inspira afán de verdad, sino una consideración más mezquina. No vale la pena interesarse en lo que dice o piensa, quien sólo dice o piensa lo que otro le manda. Si tú juzgas por tu cuenta, sé que juzgarás con sinceridad, y entonces no podrá dañarme ni ofenderme tu censura sea cual fuere. Porque si bien es

cierto que nada contiene este Tratado de cuya verdad no esté yo plenamente persuadido, con todo, no me considero menos vulnerable al error de lo que yo pueda considerarte, y reconozco que está en ti el que este libro se mantenga o caiga, no por la opinión que yo tenga de él, sino por la que tú te formes. Si en mi libro encuentras poco que sea novedoso o instructivo para ti, no me culpes: no fue escrito para quienes han dominado el asunto y han alcanzado perfecta familiaridad con sus propias maneras de entendimiento; lo escribí para mi información y para satisfacer a unos cuantos amigos que reconocieron no haberle prestado al asunto consideración bastante. Si fuese pertinente abrumarte con la historia de este *Ensayo*, te diría que estando reunidos en mi gabinete cinco o seis amigos discutiendo un asunto muy alejado de éste, pronto nos vimos detenidos por las dificultades que de todos lados aparecieron. Después de devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr arrimo más cercano a la solución de aquellas dudas que nos sumían en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos desviado el camino y que, antes de empeñarnos en inquisiciones de esa índole, precisaba examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos. Así lo propuse a la reunión, y habiendo asentido todos de buena gana, convinimos en que ése debería ser el primer objetivo de nuestra investigación. Unos cuantos precipitados y mal digeridos pensamientos acerca de un asunto al cual jamás había prestado consideración, redactados con motivo de nuestra próxima junta, fue lo que abrió puerta a este Tratado, el cual, habiendo empezado así por azar, fue proseguido a ruego de mis amigos. Escrito en porciones incoherentes, mediando largos intervalos de abandono; reanudado cuando el humor y la ocasión lo permitían, y, por último, refugiado en un retiro donde, por atender a mi salud, tuve el necesario ocio, fue al fin reducido al orden en que ahora lo ves.

Esta manera discontinua de escribir, acaso ocasionó, aparte de otros, dos contrarios defectos, a saber: que es poco y es mucho lo que en él se dice. Si encuentras que le falta algo, me hará placer que cuanto tengo escrito te ponga en algún deseo de que yo hubiese ido más adelante. Si te parece demasiado, culpa al asunto, porque cuando por primera vez puse la pluma al papel, creía que para cuanto tendría que decir bastaría un solo pliego de papel. Empero, a medida que adelantaba, más era la tela de donde cortar: cada nuevo descubrimiento me empujaba adelante, y fue así como, insensiblemente, creció hasta llegar al volumen en que ahora aparece. No negaré que, posiblemente, pudiera

reducirse a más estrechos límites, y que algunas de sus partes pudieran acortarse, pues la manera en que ha sido escrito, a ratos y con muchos largos intervalos de interrupción, puede ser causa de repeticiones. Pero, a decir verdad, tengo demasiada pereza o estoy demasiado ocupado para abreviarlo.

No se me oculta lo poco que así curo de mi reputación, pasando por alto a sabiendas un defecto que tan fácilmente puede causar el sinsabor en los más juiciosos, siempre los más solícitos lectores. Pero los que saben que la pereza se inclina a engañarse con cualquier excusa, sabrán perdonarme, si la mía ha prevalecido en mi ánimo, teniendo, como creo, una excusa tan buena. No alegaré, pues, en defensa propia, que una misma noción, invocable por distintos respectos, pueda ser conveniente o necesaria para probar o ilustrar distintas partes de un mismo discurso, y que así ha ocurrido en muchas partes del presente; pero haciendo esto a un lado, admitiré con franqueza que a veces me he ocupado largamente en un mismo argumento y que lo he expresado de diversos modos con muy diversos designios. No pretendo publicar este *Ensayo* para enseñanza de quienes abriguen elevados pensamientos y disfruten de particular penetración; de semejantes preceptores del conocimiento, profeso ser discípulo, y por eso les advierto de antemano que no esperen encontrar aquí nada, puesto que es tejido de mis propios rudos pensamientos, sino lo propio para hombres de mi estatura, a quienes, quizá, no resulte inaceptable el trabajo que me he tomado en aclarar y familiarizar para sus pensamientos algunas verdades que los prejuicios establecidos, o lo abstracto de las mismas ideas pudieran hacer difíciles. Hay objetos que precisa examinar por todos lados; y cuando se trata de una noción novedosa, como confieso que alguna de éstas lo es para mí, o cuando se desvía del camino habitual, como sospecho que parecerá a otros, una sola mirada no basta para franquearle la entrada en todos los entendimientos, ni para fijarla allí con una impresión clara y duradera. Pocos habrá, creo, que no hayan observado, en sí mismos o en otros, que aquello que propuesto de un modo era muy oscuro, otro modo de expresarlo lo hace muy claro e inteligible, aunque después la mente encuentre poca diferencia entre ambas formas y se admire de que una de ellas se resistiera más que la otra a dejarse entender. Pero es que no todo halaga igualmente a la imaginación de los hombres. Poseemos entendimientos no menos diferentes que nuestros paladares, y quien piense que la misma verdad es igualmente gustada por todos, aderezada de un mismo modo, es como quien supone que se puede dar igual gusto a todos con un mismo plato. La vianda podrá ser

la misma, y el alimento bueno; sin embargo, no todos podrán aceptarlo con ese condimento, y tendrá que aderezarse de otro modo si ha de ser acepto para algunos, aun los de fuerte constitución. La verdad es que quienes me aconsejaron que lo publicara, me aconsejaron, por esa razón, que lo publicara como está. Y puesto que he decidido sacarlo a luz, mi deseo es que lo entienda quien se tome el trabajo de leerlo. Tan poco afecto tengo a verme impreso, que si no me hubiesen halagado con que este *Ensayo* puede ser útil a otros, como creo que lo ha sido para mí, lo habría confinado a la inspección de aquellos amigos que dieron ocasión primera a que lo escribiera. El que, por lo tanto, aparezca yo impreso, con propósito de ser lo más útil que pueda, hace necesario que cuanto tengo que decir vaya tan fácil e inteligible para toda clase de lectores como me sea posible. Y con mucho prefiero que los especulativos y perspicaces se quejen del tedio de algunas partes de mi obra, que cualquiera, poco acostumbrado a las especulaciones abstractas o prevenido por nociones distintas, equivoque o no comprenda mi intento.

Posiblemente se me tenga a engreimiento o insolencia la pretensión de instruir a esta nuestra sabia edad, pues a poco menos equivale mi confesión de que publico este *Ensayo* en la esperanza de ser útil a otros. Pero si es permisible hablar con desenfado de quienes con falsa modestia condenan de inútil lo que escriben, paréceme que sabe más a vanidad o a insolencia publicar un libro con cualquier otro propósito; y mucho peca contra el respeto debido al público quien hace imprimir, y, por lo tanto, quien espera se lea una obra que intencionadamente no contenga nada útil para el lector o para otros. Y si en este Tratado no hubiera cosa digna de aceptación, mi designio no dejará de serlo, y la bondad de mi propósito podrá servir de alguna excusa por la falta de mérito en el obsequio. Principalmente es esta consideración la que me tranquiliza ante el temor de la censura a la cual no están inmunes mejores plumas que la mía. Son tan diversos los principios, las nociones y los gustos de los hombres, que es difícil dar con un libro que agrade a todos o que a todos disguste. Admito que la edad en que vivimos no es la menos sabia de las edades y, por lo tanto, que no es la más fácil de satisfacer. Si no me cabe la buena suerte de gustar, nadie se enfade conmigo; sin ambages digo a todos mis lectores, salvando media docena, que en un principio este Tratado no iba dirigido a ellos, y que, por lo tanto, no es necesario que se empeñen en contarse entre aquéllos. Empero, si alguien quiere enfadarse conmigo y mofarse de mi obra, que lo haga a sus anchas, porque yo sabré encontrar mejor manera de emplear

el tiempo que no gastándolo en esa especie de pláticas. Siempre me cabrá la satisfacción de haber aspirado sinceramente a la verdad y a la utilidad, no sin admitir la flaqueza del intento. No anda desprovista ahora la república del saber de insignes arquitectos, que, por los grandes designios que tienen para el adelantamiento de las ciencias, dejarán monumentos perdurables que serán la admiración de la posteridad; pero no todos pueden aspirar a ser un Boyle o un Sydenham. Y en una edad que produce luminarias como el gran Huygenius, el incomparable señor Newton, con otras de esa magnitud, ya es también bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiar el escombro que estorba la marcha del saber, el cual, ciertamente, se encontraría en más alto estado en el mundo, si los desvelos de hombres inventivos e industriosos no hubiesen encontrado tanto tropiezo en el culto, pero frívolo, empleo de términos extraños, afectados o ininteligibles que han sido introducidos en las ciencias y convertidos en un arte, al grado de que la filosofía, que no es sino el conocimiento verdadero de las cosas, llegó a tenerse por indigna o no idónea entre la gente de buena crianza y fue desterrada de todo trato civil. Hace ya tanto tiempo que ciertas formas de hablar, ambiguas e insignificativas, y ciertos abusos del idioma pasan por ser misterios de la ciencia; y que ciertas palabras rudas o equívocas, con ningún o poco sentido, reclaman, por prescripción, el derecho de ser tomadas por sabiduría profunda y por alta especulación, que no será fácil persuadir a quienes las usan o les prestan oído, que eso no es sino un encubrimiento de ignorancia y un obstáculo al verdadero saber. Violar el santuario de la presunción y de la ignorancia ya es, supongo, prestar algún servicio al entendimiento humano. Y puesto que son tan pocos los que piensan que el uso de las palabras puede inducir a engañar o a ser engañados, o que el lenguaje de la secta a que pertenecen tiene deficiencias que deberían ser examinadas o corregidas, espero se me perdone el haberme ocupado largamente en ese asunto en el tercer libro, con el intento de mostrar que ni lo inveterado del daño, ni el predominio del uso pueden servir de excusa a quienes no se curan del sentido de sus propias palabras o no toleran el examen del significado de sus expresiones.

Tengo noticia de que un breve epítome de este Tratado, impreso en 1688, fue condenado por algunos, sin previa lectura, porque en él se negaron las ideas innatas, concluyendo precipitadamente que, si no se suponían las ideas innatas, poco quedaría, ni de la noción, ni de la prueba del espíritu. Si alguno se ve tentado a hacer esa crítica al iniciar este Tratado, le ruego que lo lea todo, y

creo que entonces se convencerá de que remover cimientos falsos no es causar un perjuicio, sino un servicio a la verdad, la cual nunca padece ni peligra tanto como cuando se mezcla con la falsedad o se edifica sobre ella.

En la segunda edición añadí lo que sigue: "No me perdonaría el editor si no dijera algo acerca de esta segunda edición que, por ser correcta, ha prometido para enmendar los muchos errores que contiene la primera. También desea que se sepa que esta edición trae todo un capítulo nuevo acerca de la *Identidad*, y muchas adiciones y correcciones en otros lugares. A este propósito debo informar al lector que no todas tratan asunto nuevo, sino que la mayoría, o sirven para confirmar mejor algo ya dicho, o bien son explicaciones para evitar que se equivoque el sentido de lo impreso antes, pero no implican variaciones en mi opinión. La única excepción a esto son los cambios que introduje en el capítulo XXI del segundo libro.

Cuanto escribí allí tocante a la *Libertad* y a la *Voluntad*, parecióme necesitado de una revisión lo más minuciosa que fuera posible, porque son asuntos que han ocupado en todas las Edades a los hombres sabios del mundo con muchas cuestiones y dificultades, causa de no poca perplejidad para la ética y la teología, esas ramas del saber acerca de cuyos dictados es tan necesario que los hombres tengan ideas claras. Después de realizar una inspección cuidadosa del funcionamiento de la mente de los hombres, y previo un examen más riguroso de los motivos y de las opiniones que la mueven, he encontrado motivo para alterar un tanto el pensamiento que me había formado acerca de aquello que causa la definitiva determinación de la voluntad en todo acto voluntario. De esta mudanza en mis opiniones quiero hacer confesión al mundo con la misma libertad y presteza con que primero publiqué lo que por entonces me pareció aceptable, pues considero que tengo más interés en renunciar a cualquier opinión propia o en abandonarla, que en oponerme a la ajena, cuando la verdad esté en mi contra. Porque sólo busco la verdad, que siempre será bienvenida para mí, cuando quiera y doquiera que venga.

Pero pese a la disposición en que estoy de renunciar a cualquier opinión, o de retractarme de cualquier cosa que haya escrito, ante la primera prueba de error, debo decir, sin embargo, que no he tenido la suerte de recibir luz de las objeciones publicadas contra algunas partes de mi libro; ni tampoco he encontrado motivo, en vista de cuanto se ha aducido en su contra, para modificar el sentido de aquellos puntos que han sido objetados. Y ya sea porque el tema que traigo entre manos requiera frecuentemente mayor

reflexión y atención de las que esté dispuesto a prestarle un lector precipitado, o, por lo menos, prejuiciado; ya sea porque cierta oscuridad en mis expresiones lo nublen, y porque las nociones en que me ocupo sean de difícil aprehensión para otros por mi modo de tratarlas, lo cierto es que, según lo he advertido, con harta frecuencia se malinterpreta el sentido de lo que digo, y no siempre he tenido la buena suerte de que se me comprenda correctamente. Son tantos los ejemplos de esto, que me parece de justicia hacia mis lectores y hacia mí poder concluir que, o bien mi libro está escrito con la suficiente claridad como para ser entendido por quienes lo examinen con la atención e imparcialidad que es menester tenga todo aquel que se tome el trabajo de leer, cuando lee, o bien, que he escrito tan oscuramente que todo intento de corrección sería vano. Pero sea cual fuere el caso, no seré yo quien moleste al lector abrumándolo con cuanto podría replicarse a las diversas objeciones que se han enderezado contra tales o cuales pasajes de mi libro, porque estoy persuadido de que quien les conceda suficiente interés para averiguar si son verdaderas o falsas, podrá advertir por cuenta propia si lo que he dicho, o no está bien fundado, o es contrario a mi doctrina, una vez que nos haya entendido bien a mí y a mi opositor.

Si algunos, celosos de que no se pierdan ninguno de sus valiosos pensamientos, han publicado sus censuras a mi *Ensayo*, haciéndole el honor de no querer admitir que se trata de un mero ensayo, sea el público quien juzgue de la obligación que ha contraído por los servicios que le han rendido esas plumas críticas, pues no malgastaré el tiempo de mis lectores empleando tan ociosa y aviesamente el mío en disminuir el placer que pueda derivar alguien, o el que pueda proporcionar a otros con la lectura de una confutación tan precipitada de lo que he escrito." *

Los editores que preparaban la cuarta edición de mi *Ensayo* me notificaron que, teniendo tiempo, podría hacer las adiciones o cambios que estimara necesarios. A este respecto me pareció conveniente advertir al lector que, aparte de varias correcciones aquí y allá, había un cambio que era preciso mencionar, porque afectaba a todo el libro y era importante para su recta comprensión. Lo que dije sobre ese particular fue lo siguiente: las palabras *Ideas claras y distintas* son unos términos que, si bien de uso familiar y frecuente, tengo motivo para creer no son entendidas perfectamente por todos los que las usan. Y es posible que sólo algunas personas se tomen el trabajo de reflexionar sobre esos

* Hasta aquí lo que añadió el autor en la segunda edición [T.].

términos hasta el punto de saber con precisión lo que ellas mismas y otras significan con ellos. Por esa razón he decidido emplear, en casi todos los lugares, las palabras *ser o estar determinado* en lugar de *claro* y *distinto*, como más indicativo del sentido que doy al asunto. Con aquellas palabras me refiero a cierto objeto en la mente, y, por lo tanto, un objeto determinado, es decir, tal como allí se ve y se percibe que es. Me parece que puede decirse adecuadamente de una idea que *es o que está determinada*, cuando tal como está objetivamente en todo tiempo en la mente (y por eso *está determinada* allí) se la adscribe, y sin variación *queda determinada*, a y por un nombre o sonido articulado, que será el signo permanente de aquel mismísimo objeto de la mente, o idea que *es determinada*.

Para explicar esto un poco más particularmente: por *ser determinada*, cuando se aplica a una idea simple, quiero decir esa apariencia simple que la mente tiene a la vista, o que percibe en sí misma cuando se dice que aquella idea está en ella; por *estar determinada*, cuando se aplica a una idea compleja, quiero decir una idea tal que consista de un número determinado de ciertas ideas simples o menos complejas, reunidas en una proporción y situación tal, según la tiene la mente a la vista y según la mira en sí misma cuando esa idea está presente en ella, o debiera estar presente en ella cuando un hombre le da un nombre a la idea. Y digo "debiera estar", porque no todos, y quizá nadie, es tan cuidadoso en su lenguaje como para no usar una palabra hasta no ver en su mente la idea precisa que *está determinada* y cuyo signo ha decidido que sea. La falta en esto es causa de no poca oscuridad y confusión en los pensamientos y en las disertaciones de los hombres.

Bien sé que no hay suficientes palabras, en ningún idioma, que respondan a toda la variedad de ideas que ocurren en las disertaciones y raciocinios de los hombres; pero esto no impide que cuando alguien emplee algún término, no tenga en su mente una idea que esté determinada, idea de la cual hace signo a este término, y a la cual debe adscribirlo invariablemente a lo largo de la disertación. Y cuando un hombre no cumpla o no pueda cumplir con esa norma, en vano aspirará a tener ideas claras o distintas: notoriamente las suyas no lo son. Y, por lo tanto, siempre que se emplean términos a los cuales no se ha fijado una determinación precisa, sólo es de esperarse la oscuridad y la confusión.

Por estas razones, he creído que hablar de ideas que estén *determinadas* es un modo de expresión menos equívoco que el de ideas claras y distintas. Y siempre que los hombres tienen ideas

que están determinadas acerca de cuanto raciocinan, de cuanto inquieren o alegan, se advierte que desaparece la mayoría de las dudas y de las disputas. Y es que, en su mayor parte, las controversias y las cuestiones que siembran la perplejidad entre los hombres dependen del empleo dudoso e incierto de las palabras o, lo que es lo mismo, de las ideas no *determinadas* que han sido significadas por esas palabras. He elegido, pues, esos términos para designar, primero, algún objeto inmediato de la mente, que ella percibe y tiene delante como algo distinto del sonido que se usa como signo suyo, y, en segundo lugar, para dar a entender que esa idea así *determinada,* es decir, que la mente tiene en sí misma y que conoce y ve allí, está fijada sin cambio alguno a un nombre, y que ese nombre está *determinado* para esa idea precisa. Si los hombres tuvieran semejantes *ideas determinadas* en sus investigaciones y en sus disertaciones, advertirían hasta dónde llegan sus investigaciones y sus hallazgos; y al mismo tiempo evitarían la mayor parte de las disputas y de los altercados que tienen entre sí.

Además de esto, el editor estimará necesario que notifique al lector que hay una adición de dos capítulos enteramente nuevos: uno que se refiere a la *asociación de las ideas,* y otro al *entusiasmo.* Estas adiciones, con algunas otras de consideración que hasta ahora no han sido impresas, el editor se ha comprometido a publicar por sí solas, del mismo modo y con igual propósito de como se hizo cuando este *Ensayo* entró en su segunda edición.

En esta sexta edición es muy poco lo que se ha aumentado o alterado; la mayor parte de lo nuevo está en el capítulo XXI del libro segundo, lo cual, si alguien lo estima pertinente, podrá transcribirse sin mucho trabajo al margen de la edición anterior.

Libro Primero

DE LAS NOCIONES INNATAS

Capítulo I

INTRODUCCIÓN

§ 1. *La investigación acerca del entendimiento es agradable y útil.* Puesto que el *entendimiento* es lo que sitúa al hombre por encima del resto de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellos, es ciertamente un asunto, hasta por su dignidad, que amerita el trabajo de ser investigado. El entendimiento, como el ojo, en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto. Pero sean cuales fueren las dificultades que ofrezca esta investigación; sea cual fuere lo que nos tiene tan en la oscuridad a nosotros mismos, estoy cierto que toda la luz que podamos derramar sobre nuestras propias mentes, todo el trato que podamos establecer con nuestro propio entendimiento, no sólo será muy agradable, sino que nos acarreará grandes ventajas para el gobierno de nuestro pensamiento en la búsqueda de las demás cosas.

§ 2. *El designio.* Siendo, pues, este mi propósito de investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de las creencias, opiniones y asentimientos, no me meteré aquí en las consideraciones físicas de la mente, ni me ocuparé en examinar en qué puede consistir su esencia, o por qué mociones de nuestros espíritus o alteraciones de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos, o *ideas* en nuestros entendimientos, ni tampoco, si en su formación, esas *ideas*, algunas o todas, dependen o no de la materia. Estas especulaciones, por más curiosas y entretenidas que sean, las dejaré a un lado como ajenas a los designios que ahora tengo. Bastará a mi actual propósito considerar las facultades de discernimiento del hombre según se emplean respecto a los objetos de que se ocupen, y tengo para mí que no habré malgastado mi empeño en lo que a este propósito se me ocurra, si, mediante este sencillo método histórico, logro dar alguna razón de la manera en que nuestros entendimientos alcanzan esas nociones que tenemos de las cosas, y si puedo establecer algunas reglas de la certidumbre de nuestro conocimiento o mostrar los fundamentos de esas persuasiones que se encuentran entre los hombres, tan varias, distintas y del todo contradictorias, pero afirmadas, sin embargo, en algún lugar, con tanta seguridad y confianza, que quien considere las opiniones de los hombres, observe sus contradicciones, y a la vez considere el ca-

riño y devoción con que son tenidas, y la resolución y vehemencia con que se las defiende, quizá llegue a sospechar que o bien no hay eso que se llama la verdad, o que el hombre no posee los medios suficientes para alcanzar un conocimiento cierto de ella.

§ 3. *El método.* Merece la pena, pues, averiguar los *límites* entre la opinión y el conocimiento, y examinar, tocante a las cosas de las cuales no tenemos un conocimiento cierto, por qué medidas debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestras persuasiones. Para este fin me ajustaré al siguiente método:

Primero, investigaré el *origen* de esas *ideas,* nociones o como quieran llamarse, que un hombre puede advertir y de las cuales es consciente que tiene en su mente, y la manera como el entendimiento llega a hacerse con ellas.

Segundo, intentaré mostrar qué *conocimiento* tiene por esas ideas el entendimiento, y su certidumbre, su evidencia y su alcance.

Tercero, haré alguna investigación respecto a la naturaleza y a los fundamentos de la *fe* u *opinión,* con lo que quiero referirme a ese asentimiento que otorgamos a cualquier proposición dada en cuanto verdadera; pero de cuya verdad no tenemos aún conocimiento cierto. Aquí tendremos oportunidad de examinar las razones y los grados del asentimiento.

§ 4. *La utilidad en conocer el alcance de nuestra comprensión.* Si por esta investigación acerca de la naturaleza del entendimiento logro descubrir sus potencias; *hasta dónde* alcanzan; respecto a qué cosas están en algún grado en proporción, y dónde nos traicionan, presumo que será útil para que prevalezca en la ocupada mente de los hombres la conveniencia de ser más cauta en meterse con cosas que sobrepasan su comprensión, de detenerse cuando ha llegado al extremo límite de su atadura, y asentarse en reposada ignorancia de aquellas cosas que, examinadas, se revelan como estando más allá del alcance de nuestra capacidad. Quizá, entonces, no seamos tan osados, presumiendo de un conocimiento universal, como para suscitar cuestiones y para sumirnos y sumir a otros en perplejidades acerca de cosas para las cuales nuestro entendimiento no está adecuado, y de las cuales no podemos tener en nuestras mentes ninguna percepción clara o distinta, o de las que (como quizá acontece con demasiada frecuencia) carecemos completamente de noción. Si logramos averiguar hasta qué punto puede llegar la mirada del entendimiento; hasta qué punto tiene facultades para alcanzar la certeza, y en qué casos sólo

puede juzgar y adivinar, quizá aprendamos a conformarnos con lo que nos es asequible en nuestro presente estado.

§ 5. *Nuestras capacidades son las adecuadas a nuestro estado y a nuestros intereses.* Porque, aun cuando la *comprensión* de nuestros entendimientos se queda muy corta respecto a la vasta extensión de las cosas, sin embargo, tendremos causa suficiente para alabar al generoso autor de nuestro ser, por aquella porción y grado de conocimiento que nos ha concedido, tan por encima de todos los demás habitantes de esta nuestra mansión. Buena causa tienen los hombres de estar satisfechos con lo que Dios ha creído que les conviene, puesto que les ha dado (como dice San Pedro, Πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν. Todas las cosas que pertenecen a la vida y a la piedad. II Pedro, c. I, v. 3) cuanto es necesario para la comodidad en la vida y para noticia de la virtud, y dado que ha puesto al alcance de sus descubrimientos las provisiones de un bienestar en esta vida y les ha mostrado el camino que conduce a otra mejor. Por cortos que se queden sus conocimientos respecto a una comprensión universal o perfecta de lo que existe, asegura, sin embargo, a su gran interés tener suficiente luz para conducirlos al conocimiento de su Hacedor, y para mostrarles cuáles son sus deberes. Los hombres encontrarán suficiente materia para ocupar sus cabezas y para emplear sus manos con variedad, gusto y satisfacción, si no se ponen en osado conflicto con su propia constitución y desperdician los beneficios de que sus manos están llenas, porque no son lo bastante grandes para asirlo todo. No tendremos motivo para dolernos de la estrechez de nuestras mentes, a condición de dedicarlas a aquello que puede sernos útil, porque de eso son en extremo capaces. Y será una displicencia imperdonable así como pueril, si desestimamos las ventajas que nos ofrece nuestro conocimiento y si descuidamos mejorarlo con vista a los fines para los cuales nos fue dado, sólo porque hay algunas cosas que están fuera de su alcance. No sería excusa válida la de un criado perezoso y terco, alegar que le hacía falta la luz del sol para negarse a cumplir su oficio a la luz de una candela. La candela que nos alumbra a nosotros brilla lo bastante para todos nuestros menesteres. Los descubrimientos que su luz nos permite deben satisfacernos, y sabremos emplear de buena manera nuestros entendimientos, cuando nos ocupemos de todos los objetos de la manera y en la proporción en que se acomoden a nuestras facultades y que sobre tales bases sean capaces de proponerse a nosotros, y sin requerir perentoria o destempladamente una demostración, y sin exigir certeza, allí donde sólo podemos aspirar a probabilidad, y ésta es bastante

para regir todas nuestras preocupaciones. Si vamos a descreerlo todo, sólo porque no podemos conocerlo todo con certeza, obraríamos tan neciamente como un hombre que no quisiera usar sus piernas y permaneciera sentado y pereciera, sólo porque carece de alas para volar.

§ 6. *El conocimiento del alcance de nuestras capacidades cura el escepticismo y la pereza.* Cuando conocemos nuestras fuerzas, conocemos mejor qué emprender con esperanza de salir adelante; y cuando hemos medido bien el poder de nuestras mentes y hemos calculado lo que podemos esperar de él, no estaremos tentados, ni a estarnos quietos y abstenernos de todo trabajo por desesperación de no llegar a saber nada, ni, por otra parte, a poner todo en duda y repudiar todo conocimiento sólo porque algunas cosas no pueden entenderse. Es de gran utilidad al marino saber el alcance de su sonda, aunque no pueda medir con ella todas las profundidades del océano; le basta saber que es suficientemente larga para alcanzar el fondo de aquellos lugares que son necesarios para dirigir su viaje y precaverlo así contra el peligro de navegar en escollos que pueden acarrearle la ruina. Nuestro negocio aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que tocan a nuestra conducta. Si logramos averiguar esas reglas mediante las cuales una criatura racional, puesta en el estado en que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y los actos que de ellas dependan, ya no es necesario preocuparnos porque otras cosas eludan nuestro conocimiento.

§ 7. *La ocasión de este* "Ensayo". Estas consideraciones me ofrecieron la primera ocasión para escribir este *Ensayo sobre el entendimiento*, porque pensé que el primer paso hacia la satisfacción de algunas investigaciones que la mente del hombre fácilmente suscita era revisar nuestro propio entendimiento, examinar nuestras propias fuerzas y ver a qué cosas estaban adaptadas. Mientras no hiciéramos eso, sospeché que comenzaríamos por el lado malo, y que en vano buscaríamos la satisfacción que nos proporciona la quieta y segura posesión de las verdades que más nos importan mientras diéramos libertad a nuestros pensamientos para entrar en el vasto océano del ser, como si ese piélago ilimitado fuese la natural e indubitable posesión de nuestro entendimiento, donde nada estuviese exento de su detección y nada escapase a su comprensión. Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad, y permiten que sus pensamientos se atrevan en aquellas profundidades en que no encuentran seguro apoyo, y no es maravilla que susciten cues-

tiones y multipliquen disputas, que, no alcanzando jamás una solución clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, por último, en un perfecto escepticismo. Si, en cambio, se consideraran bien nuestras capacidades, descubierto así el alcance de nuestro conocimiento y encontrado el horizonte que fija los límites entre las partes iluminadas y oscuras de las cosas, entre lo que podemos comprender y lo que nos es incomprensible, el hombre quizá reconocería sin dificultad su ignorancia de lo uno, para dedicar sus pensamientos y sus lucubraciones, con mayor provecho, a lo otro.

§ 8. *Lo que mienta la palabra* "idea". Esto fue lo que me pareció necesario decir respecto a la ocasión de esta investigación acerca del entendimiento humano. Pero, antes de proseguir con lo que he pensado a ese propósito, desde ahora debo excusarme con mi lector por el frecuente uso de la palabra *idea* que encontrará en el Tratado que va a continuación. Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por *fantasma, noción, especie,* o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa; y no pude evitar el uso frecuente de dicho término.

Supongo que se me concederá sin dificultad que hay tales *ideas* en la mente de los hombres: todos tienen conciencia de ellas en sí mismos, y las palabras y los actos de los hombres muestran satisfactoriamente que están en la mente de los otros.

Nuestra primera investigación será, pues, preguntar cómo entran las ideas en la mente.

Capítulo II

NO HAY PRINCIPIOS INNATOS EN LA MENTE

§ 1. *La manera como adquirimos cualquier conocimiento basta para probar que no es innato.* Es opinión establecida entre algunos hombres, que hay en el entendimiento ciertos principios innatos; ciertas nociones primarias (κοιναὶ ἔννοιαι), caracteres, como impresos en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y que trae al mundo con ella. Bastaría, para convencer al desprejuiciado lector de la falsedad de semejante suposición, limitarme a mostrar (como espero hacerlo en las si-

guientes partes de esta obra) de qué modo los hombres, con el solo empleo de sus facultades naturales, pueden alcanzar todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos. Porque me imagino que fácilmente se concederá que sería impertinente suponer que son innatas las *ideas* de color, tratándose de una criatura a quien Dios dotó de vista y del poder de recibirlas a partir de los objetos externos, por medio de los ojos. Y no menos absurdo sería atribuir algunas verdades a ciertas impresiones de la naturaleza y a ciertos caracteres innatos, cuando podemos observar en nosotros mismos algunas facultades adecuadas para alcanzar tan fácil y seguramente un conocimiento de aquellas verdades, como si hubiesen sido originalmente impresas en nuestra mente.

Empero, como a un hombre no se le permite impunemente seguir sus propios pensamientos en la busca de la verdad cuando lo conducen, por poco que sea, fuera del camino habitual, expondré las razones que me hicieron dudar de la verdad de aquella opinión, para que sirvan de excusa a mi yerro, si en él he incurrido, lo que dejo al juicio de quienes, como yo, están dispuestos a abrazar la verdad doquiera que la hallen.

§ 2. *El asentimiento general constituye el principal argumento.* Nada se presupone más comúnmente que el que haya unos ciertos principios, tanto especulativos como prácticos (pues se habla de los dos), aceptados universalmente por la humanidad. De aquí se infiere que deben ser unas impresiones permanentes que reciben las almas de los hombres en su primer ser, y que las traen al mundo con ellas de un modo tan necesario y tan real como traen las facultades que les son inherentes.

§ 3. *El consenso universal no prueba nada de innato.* Este argumento, sacado del consenso universal, tiene en sí este inconveniente: que aun siendo cierto que de hecho hubiera unas verdades asentidas por toda la humanidad, eso no probaría que eran innatas, mientras haya otro modo de mostrar de qué manera pudieron llegar los hombres a ese universal acuerdo acerca de esas cosas que todos aceptan; lo que me parece que puede mostrarse.

§ 4. "Lo que es, es"; y "es imposible que la misma cosa sea y no sea". *Dos proposiciones que no son universalmente asentidas.* Pero, lo que es peor, este argumento del consenso universal que se ha empleado para probar los principios innatos, me parece que

es una demostración de que no hay tales principios innatos, porque no hay ningún principio al cual toda la humanidad preste un asentimiento universal. Comenzaré con los especulativos, ejemplificando el argumento en esos celebrados principios de la demostración de que *toda cosa que es, es,* y de que *es imposible que la misma cosa sea y no sea,* que me parece, entre todos, tendrían el mayor derecho al título de innatos. Gozan de tan firme fama de ser máximas de universal aceptación, que parecerá extraño, sin duda, que alguien lo ponga en duda. Sin embargo, me tomo la libertad de afirmar que esas proposiciones andan tan lejos de recibir el asentimiento universal, que gran parte de la humanidad ni siquiera tiene noticia de ellas.

§ 5. *Esos principios no están impresos naturalmente en el alma, porque los desconocen los niños, los idiotas, etcétera...* Porque, primero, es evidente que todos los niños y los idiotas no tienen la menor aprehensión o pensamiento de aquellas proposiciones, y semejante carencia basta para destruir aquel asenso universal, que forzosamente tiene que ser el concomitante necesario de toda verdad innata. Pues me parece casi contradictorio decir que hay verdades impresas en el alma que ella no percibe y no entiende, ya que, si algo significa eso de estar impresas, es que, precisamente, ciertas verdades son percibidas, porque imprimir algo en la mente, sin que la mente lo perciba, me parece apenas inteligible. Si, por lo tanto, los niños y los idiotas tienen alma, es que tienen mentes con aquellas impresiones, y será inevitable que las perciban y que necesariamente conozcan y asientan a aquellas verdades; pero como eso no acontece, es evidente que no existen tales impresiones. Porque, si no son nociones naturalmente impresas ¿cómo, entonces, pueden ser innatas? Y si sí son nociones impresas ¿cómo, entonces, pueden no ser conocidas? Decir que una noción está impresa en la mente, y al mismo tiempo decir que la mente la ignora y que aún no la advierte, es tanto como reducir a nada esa impresión. De ninguna proposición puede decirse que esté en la mente, de la cual ella no tenga aún noticia, de la cual no sea aún consciente. Porque si de alguna proposición puede decirse eso, entonces, por la misma razón, de todas las proposiciones que son ciertas y a las cuales la mente es capaz de asentir, podrá decirse que están en la mente y que son impresas. Puesto que si acaso pudiera decirse de alguna que está en la mente, la cual aún no la conoce, tiene que ser sólo porque es capaz de conocerla; y de eso, en efecto, es capaz la mente de todas las verdades que llegue jamás a conocer. Pero es más, de ese modo puede haber ver-

dades impresas en la mente de que jamás tuvo ni pudo tener conocimiento; porque un hombre puede vivir mucho y al fin morir en la ignorancia de muchas verdades de que su mente era capaz de conocer, y de conocerlas con certeza. De tal suerte que si la capacidad de conocer es el argumento en favor de la impresión natural, a esa cuenta, todas las verdades que un hombre llegue a conocer serán, todas, innatas; y este tan gran alegato no pasa de ser sino un modo muy impropio de hablar; el cual, mientras pretende afirmar lo contrario, nada dice distinto de quienes niegan los principios innatos. Porque nadie, creo, jamás negó que la mente sea capaz de conocer varias verdades. La capacidad, dicen, es innata; el conocimiento, adquirido. Pero, ¿a qué fin, entonces, tanto empeño en favor de ciertas máximas innatas? Si las verdades pueden imprimirse en el entendimiento sin ser percibidas, no alcanzo a ver la diferencia que pueda haber entre cualesquiera verdades de que la mente sea capaz de conocer, por lo que se refiere a su origen. Forzosamente todas son innatas o todas son adventicias, y en vano se intentará distinguirlas. Quien, por lo tanto, hable de nociones innatas en el entendimiento, no puede (si de ese modo significa una cierta clase de verdades) significar que tales nociones sean en el entendimiento de manera que el entendimiento no las haya jamás percibido, y de las cuales sea aún totalmente ignorante. Porque si estas palabras: *ser en el entendimiento* tienen algún sentido recto, significan ser entendidas. De tal suerte que ser en el entendimiento y no ser entendido; ser en la mente y nunca ser percibido, es tanto como decir que una cosa es y no es en la mente o en el entendimiento. Si, por lo tanto, estas dos proposiciones: *cualquier cosa que es, es,* y *es imposible que la misma cosa sea y no sea,* fueran de las impresas por la naturaleza, los niños no podrían ignorarlas; los pequeñuelos y todos los dotados de alma tendrían que tenerlas necesariamente en el entendimiento conocerlas como verdaderas y otorgarles su asentimiento.

§ 6. *Que los hombres las conocen cuando alcanzan el uso de la razón.* Para evitar esta dificultad, se replica generalmente que todos los hombres conocen esas verdades y les prestan su asentimiento cuando alcanzan el uso de la razón, lo que basta, dicen, para probar que son innatas. Contesto:

§ 7. *Se contesta.* Las expresiones dudosas, que apenas tienen alguna significación, pasan por ser razones claras para quienes, estando prevenidos, no se toman el trabajo de examinar ni lo que ellos mismos dicen. Porque para aplicar aquella réplica con algún sen-

tido aceptable a nuestro propósito actual, tiene que significar una de estas dos cosas: o que, tan pronto como los hombres alcanzan el uso de la razón, esas supuestas inscripciones nativas llegan a ser conocidas y observadas por ellos; o que el uso y el entrenamiento de la razón de los hombres los ayudan a descubrir esos principios y se los dan a conocer de un modo cierto.

§ 8. *Si la razón los descubriera, no se probaría que son innatos.* Si quieren decir que por el uso de la razón los hombres pueden descubrir esos principios, y que eso basta para probar que son innatos, su modo de argumentar se reduce a esto: que todas las verdades que la razón nos puede descubrir con certeza y hacernos asentir firmemente a ellas, serán verdades naturalmente impresas en la mente, puesto que ese universal asenso, que según se dice es lo que las particulariza, no pasa de significar esto: que, por el uso de la razón, somos capaces de llegar a un conocimiento cierto de ellas y de asentir en ellas; y a esta cuenta, no habrá diferencia alguna entre las máximas de los matemáticos y los teoremas que deducen de ellas. A las unas y a los otros habrá que concederles que son innatos, puesto que en ambos casos se trata de descubrimientos hechos por medio de la razón, y son verdades que una criatura racional puede llegar a conocer con certeza, con sólo dirigir correctamente por ese camino sus pensamientos.

§ 9. *Es falso que la razón los descubre.* Pero ¿cómo pueden pensar esos hombres que el uso de la razón sea necesario para descubrir principios que se suponen innatos, cuando la razón (si hemos de creerlos) no es sino la facultad de deducir verdades desconocidas, partiendo de principios o proposiciones ya conocidos? Ciertamente, no puede pensarse que sea innato lo que requiere a la razón para ser descubierto, a no ser que, como ya dije, aceptemos que todas las verdades ciertas que la razón nos enseña sean innatas. Sería tanto como pensar que el uso de la razón es tan necesario para que nuestros ojos descubran los objetos visibles, como que sea preciso el uso de la razón, o su ejercicio, para que nuestro entendimiento vea aquello que está originalmente grabado en él, y que no puede estar en el entendimiento antes de que él lo perciba. De manera que hacer que la razón descubra esas verdades así impresas es tanto como decir que el uso de la razón le descubre a un hombre lo que ya sabía antes; y si los hombres tienen originariamente esas verdades impresas e innatas, con anterioridad al uso de razón, y sin embargo permanecen en ignorancia de ellas hasta que llegan a uso de ra-

zón, ello equivale a decir que los hombres las conocen y no las conocen al mismo tiempo.

§ 10. Quizá se diga aquí que las demostraciones matemáticas, y otras verdades que no son innatas, no gozan de asentimiento tan pronto como nos son propuestas, y que en eso se distinguen de aquellas máximas y de otras verdades innatas. Ya llegará el momento en que tenga ocasión de hablar con más particularidad del asentimiento otorgado a primera propuesta. Aquí tan sólo admitiré, y de buen grado, que esas máximas son diferentes de las demostraciones matemáticas en esto: que las unas necesitan la razón, empleando pruebas, para captarse y para obtener nuestro asentimiento, mientras que las otras, tan pronto como se las entiende, son abrazadas y asentidas sin ningún raciocinio. Pero me permitiré observar que se hace patente aquí la debilidad del subterfugio que consiste en requerir el uso de la razón para el descubrimiento de esas verdades generales, puesto que precisa confesar que en su descubrimiento no se hace uso alguno del raciocinio. Y estimo que quienes se valen de esa respuesta no tendrán la osadía de afirmar que el conocimiento de la máxima, *"es imposible que la misma cosa sea y no sea"*, se debe a una deducción de nuestra razón, porque equivaldría a destruir esa liberalidad de la naturaleza, que al parecer tanto les place, al hacer que el conocimiento de esos principios dependa del esfuerzo de nuestro pensamiento. Porque todo razonar es búsqueda y es mirar en torno, y requiere solicitud y aplicación. ¿Cómo, entonces, suponer, con algún sentido, que lo impreso por la naturaleza para servir de fundamento y guía de nuestra razón, ande necesitado del uso de la razón para que lo descubra?

§ 11. Quienes se tomen el trabajo de reflexionar con alguna atención sobre las operaciones del entendimiento, encontrarán que el inmediato asenso que la mente concede a algunas verdades no depende de una inscripción nativa, ni del uso de la razón, sino de una facultad de la mente muy distinta a ambas cosas, según veremos más adelante. La razón, por lo tanto, nada tiene que ver en el otorgamiento de nuestro asenso a esas máximas, si es que decir que "los hombres las conocen y les conceden su asentimiento cuando llegan a uso de razón" significa que el uso de la razón nos asiste en el conocimiento de esas máximas, lo que es enteramente falso; y si fuera verdad, sólo probaría que no son innatas.

§ 12. *Cuando se llega a uso de razón, no es el momento en que*

llegamos a conocer esas máximas. Si por conocer y asentir a esas máximas, cuando llegamos al uso de razón, quiere decirse que ese es el momento en que la mente las advierte, y que tan pronto como los niños llegan a uso de razón llegan también a conocerlas y a asentir en ellas, esto es asimismo falso y frívolo. Primero, es falso porque es evidente que esas máximas no están en la mente a una hora tan temprana como la del uso de razón, y, por lo tanto, se señala falsamente la llegada a uso de razón como el momento en que se descubren. ¿Cuántos ejemplos no podemos observar de uso de razón en los niños, mucho antes de que tengan conocimiento alguno de la máxima de que *es imposible que la misma cosa sea y no sea?* Y gran parte de la gente analfabeta y los salvajes se pasan muchos años, aun de su edad racional, sin jamás pensar en eso, ni en otras proposiciones generales semejantes. Admito que los hombres no llegan al conocimiento de esas más abstractas verdades generales, que se suponen innatas, hasta no alcanzar uso de razón; pero añado que tampoco entonces. Esto es así porque, aun después de haber llegado al uso de razón, las *ideas* generales y abstractas a que se refieren aquellas máximas generales, tenidas erróneamente por principios innatos, no están forjadas en la mente, sino que son, por cierto, descubrimientos hechos y axiomas introducidos y traídos a la mente por el mismo camino y descubiertos por los mismos pasos que otras varias proposiciones que nadie ha sido tan extravagante como para suponerlas innatas. Espero mostrar claramente esto en la secuencia de esta disertación. Admito, por lo tanto, la necesidad de que los hombres lleguen a uso de razón antes de alcanzar conocimiento de esas verdades generales; pero niego que cuando los hombres llegan a uso de razón, sea entonces el momento en que las descubren.

§ 13. *Esa circunstancia no las distingue de otras verdades cognoscibles*. Por lo pronto conviene observar que decir que los hombres conocen esas máximas y que les prestan su asentimiento *cuando llegan al uso de razón* equivale de hecho y en realidad a nada más que esto: que jamás se las conoce ni se las advierte antes del uso de razón, sino que posiblemente pueden recibir asentimiento en algún momento posterior de la vida de un hombre; pero, cuándo, es incierto decirlo. Y como lo mismo acontece respecto a todas las demás verdades cognoscibles, aquellas máximas no gozan, pues, de ningún privilegio ni distinción por esa nota de ser conocidas cuando llegamos a uso de razón; ni tampoco se prueba por eso que sean innatas, sino todo lo contrario.

§ 14. *Si la llegada a uso de razón fuese el momento en que se descubren, no se probaría con ello que son innatas.* Pero, segundo, aun siendo cierto que el momento preciso en el que el hombre llega a uso de razón fuese aquel en que se conocen esas máximas y se les presta asentimiento, tampoco eso probaría que son innatas. Semejante modo de argumentar es tan frívolo, como es falso su supuesto. Porque ¿con qué clase de lógica puede sostenerse que cualquier noción esté originariamente impresa por la naturaleza en la mente en su primer estado, sólo porque se la observa primero y se asiente a ella, cuando una facultad de la mente, que tiene una provincia muy distinta, comienza a ejercitarse? A esa cuenta, el llegar al uso de la palabra, si se supusiera que ese momento fuese aquel en que esas máximas reciben nuestro asentimiento (lo que puede ser tan cierto como suponer que ese momento sea el de llegar a uso de razón), sería una prueba igualmente buena en favor de que son innatas, como decir, que son innatas, porque los hombres les dan su asentimiento cuando llegan a uso de razón. Estoy de acuerdo, pues, con esos señores de los principios innatos, en que en la mente no hay ningún conocimiento de esas máximas generales y de suyo evidentes hasta que no llega el ejercicio de la razón; pero niego que llegar a uso de razón sea el momento preciso en que, por vez primera, se advierten esas máximas, y niego, además, que si ese fuese el momento preciso tal circunstancia probaría que son innatas. Cuanto puede significarse razonablemente por la proposición de que "los hombres dan su asentimiento a esas máximas cuando llegan a uso de razón", no es sino que la formulación de ideas abstractas y la comprensión de nombres generales son concomitantes de la facultad racional y con ella se desarrollan. Por este motivo los niños no tienen usualmente esas ideas generales, ni aprenden los nombres que las mientan, hasta que, después de haber ejercitado durante algún tiempo su razón en ideas más familiares y concretas, se les reconoce capaces de hablar racionalmente, en vista del modo ordinario de su discurrir y de sus actos. Si aquella proposición, de que el hombre asiente a esas máximas cuando llega al uso de razón, puede ser verdadera en algún otro sentido del que he indicado, quisiera que me fuese mostrado, o, por lo menos, que se me diga cómo ese u otro sentido cualquiera puede probar que se trata de máximas innatas.

§ 15. *Los pasos por los cuales la mente alcanza distintas verdades.* Inicialmente los sentidos dan entrada a ideas particulares y

llenan el receptáculo hasta entonces vacío, y la mente, familiarizándose poco a poco con algunas de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombres. Después, procediendo más adelante, la mente las abstrae, y poco a poco aprende el uso de los nombres generales. De este modo, la mente llega a surtirse de ideas y de lenguaje, los materiales propios para ejercitar su facultad discursiva, y el uso de razón aparece a diario más visible, a medida que esos materiales, que la ocupan, aumentan. Pero aunque habitualmente la adquisición de ideas generales, el empleo de las palabras generales y el uso de la razón tengan un desarrollo simultáneo, no veo que en modo alguno se pruebe por eso que esas ideas sean innatas. El conocimiento de algunas verdades, admito, aparece en la mente a muy temprana hora; pero de una manera tal que se advierte que no son innatas, porque, si observamos, veremos que es acerca de ideas, no innatas, sino adquiridas, ya que se trata de esas primeras ideas impresas por aquellas cosas externas en las cuales los niños se ocupan primero, y que hacen en sus sentidos la más frecuente impresión. En las ideas así adquiridas, la mente descubre que algunas concuerdan y que otras difieren, probablemente tan pronto como tiene uso de memoria; tan pronto como es capaz de retener y recibir ideas distintas. Pero, sea en ese momento o no, es seguro que se hace ese descubrimiento mucho antes de que se tenga uso de palabras, o que llegue a eso que comúnmente llamamos el uso de razón, porque un niño sabe con certeza, antes de poder hablar, la diferencia entre las ideas de lo dulce y de lo amargo (es decir, que lo dulce no es amargo), del mismo modo que más tarde, cuando llega a hablar, sabe que el ajenjo y los confites no son la misma cosa.

§ 16. Un niño no sabe que tres más cuatro son igual a siete hasta que puede contar hasta siete y hasta que posee el nombre y la idea de igualdad, y sólo entonces, cuando se le explican esas palabras, asiente a aquella proposición, o, mejor dicho, percibe su verdad. Pero no es que asienta a ella de buena gana, porque se trate de una verdad innata; ni tampoco que su asentimiento faltaba hasta entonces por carecer de uso de razón, sino que la verdad se le hace patente tan pronto como ha establecido en su mente las ideas claras y distintas significadas por aquellos nombres. Y es entonces cuando conoce la verdad de aquella proposición, sobre igual fundamento y por los mismos medios por los cuales conocía antes que *una vara y un cerezo no son la misma cosa,* y por los cuales, también, llegará a conocer más tarde que *es imposible que una misma cosa y no sea,* como más adelante mostraremos en detalle. De esta

suerte, mientras más tarde llegue alguien a tener esas ideas generales a que se refieren aquellas máximas, o a conocer el significado de esos términos generales que las mientan, o a relacionar en su mente las ideas a que aluden, más tarde será, también, cuando se llegue a asentir a esas máximas, cuyos términos, junto con las ideas que mientan, no siendo más innatas que puedan serlo las ideas de gato o de rueda, tendrán que esperar hasta que el tiempo y la observación lo hayan familiarizado con ellas. Sólo entonces tendrá la capacidad de conocer la verdad de esas máximas, al ofrecerse la primera ocasión de relacionar en su mente esas ideas, y observar si concuerdan o difieren, según el modo en que se expresen en aquellas proposiciones. Y a eso se debe, por lo tanto, que un hombre sepa que *dieciocho más diecinueve son igual a treinta y siete*, con la misma evidencia con que de suyo sabe que *uno más dos son igual a tres*. Sin embargo, un niño no conoce lo primero tan pronto como lo segundo, no porque le falte uso de razón, sino porque las ideas significadas en las palabras *dieciocho, diecinueve* y *treinta y siete*, no se adquieren tan pronto como las ideas significadas en las palabras *uno, dos* y *tres*.

§ 17. *El asentir a esas máximas tan pronto como se proponen y se entienden no es prueba de que sean innatas*. Puesto que la evasiva que consiste en afirmar que el asentimiento general se concede en el momento en que los hombres llegan a uso de razón no vale como prueba, ya que no distingue entre las ideas que se suponen innatas y las otras verdades que se adquieren y se aprenden más tarde, los defensores de la tesis se han empeñado en aducir el argumento del asenso universal respecto a esas que llaman máximas, afirmando que, tan pronto como son propuestas y que se ha entendido el significado de los términos en que se proponen, se les concede general asentimiento. Viendo que todos los hombres, y aun los niños, asienten a esas proposiciones tan luego como escuchan y comprenden los términos en que están concebidas, se imaginan que eso basta para probar que son innatas. Como los hombres, una vez entendidas las palabras, nunca dejan de aceptar dichas proposiciones como verdades indubitables, quiere inferirse que, ciertamente, estaban ya alojadas previamente en el entendimiento, puesto que, sin mediar ninguna enseñanza, la mente las reconoce de inmediato apenas le son propuestas, las acepta, y ya nunca después las pone en duda.

§ 18. *Si semejante asentimiento es señal de que son innatas, entonces, que* uno más dos son igual a tres, *que* lo dulce no es lo

amargo, *y mil otras iguales, tendrán que considerarse innatas.* En réplica a lo anterior, pregunto, ¿qué, acaso, el asentimiento concedido de inmediato a una proposición al ser escuchada por vez primera, y al ser entendidos sus términos, puede tenerse por señal de que se trata de principios innatos? Si no es así, entonces en vano se aduce semejante asentimiento general como prueba de la existencia de esos principios; pero si se dice que se trata, en efecto, de una señal para conocer los principios innatos, entonces será preciso que se admita que son proposiciones innatas todas aquellas a las cuales generalmente se concede asentimiento tan pronto como se escuchan, con lo que se verán pletóricos de principios innatos. Porque, a esa cuenta, es decir, por razón de asenso concedido a primera audición y previa la comprensión de los términos, como motivo para admitir a esas máximas como innatas, se tendrá que aceptar también que son innatas ciertas proposiciones acerca de los números. De esta suerte, el que *uno más dos son igual a tres,* que *dos más dos son igual a cuatro,* y una multitud de otras proposiciones numéricas semejantes, a las que todos asienten de primera oída, entendidos sus términos, tendrán un lugar entre los axiomas innatos. Y no será, tampoco, ésta una prerrogativa peculiar a los números y a las proposiciones que aluden a ellos; también la filosofía natural y todas las demás ciencias ofrecen proposiciones que, tan pronto como son entendidas, reciben asentimiento. Que *dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar* es una verdad que nadie objetará, como tampoco la máxima de que *es imposible que una misma cosa sea y no sea,* que *lo blanco no es negro,* que *un cuadrado no es un círculo,* que *lo amarillo no es lo dulce.* Éstas, y un millón de proposiciones parecidas, o por lo menos todas aquellas de las que tenemos ideas distintas, son a las que todo hombre sensato tendrá que asentir necesariamente, tan pronto como las escuche y que comprenda el significado de las palabras que se emplean para expresarlas. Si, por lo tanto, los defensores de las ideas innatas han de atenerse a su propia regla, y mantener, para reconocer una idea innata, el consentimiento que se le otorga a primera oída al comprenderse los términos empleados, entonces tendrán que admitir, no tan sólo tantas proposiciones innatas como ideas distintas tenga el hombre, sino tantas proposiciones cuantas pueda hacer el hombre, en las que ideas diferentes sean negadas la una de la otra. Porque cada proposición compuesta de dos ideas diferentes, en que una sea negada por la otra, tan ciertamente será recibida como indubitable, al ser escuchada por primera vez y al ser comprendidos los términos, como esta máxima general: *es imposible que una misma cosa sea y no sea,*

o aquella que le sirve de fundamento y que, de las dos, es la más fácil de entender: *lo que es lo mismo no es diferente*; y a esta cuenta, será preciso que reciban en calidad de verdades innatas un número infinito de proposiciones de sólo esa clase, sin mencionar las otras. Si se añade a esto que una proposición no puede ser innata, a no ser que las ideas que la componen también sean innatas, será necesario suponer que todas las ideas que tenemos de los colores, de los sonidos, de los gustos, de las formas, etc., son innatas; lo cual nada hay más opuesto a la razón y a la experiencia. El asentimiento universal e inmediato que se otorga a primera audición y al comprenderse los términos es, lo admito, una señal de ser evidente de suyo; pero la evidencia que de suyo pueda tener algo, no depende de impresiones innatas, sino de algo distinto (según lo mostraremos más adelante) que pertenece a ciertas proposiciones, y que nadie ha sido tan extravagante como para pretender que sea algo innato.

§ 19. *Las proposiciones menos generales se conocen antes que esas máximas universales.* Tampoco se diga que esas proposiciones más particulares y que son de suyo evidentes, a las cuales se les concede el asentimiento al ser escuchadas, como son que *uno más dos son igual a tres*, que *lo verde no es lo rojo*, etc., se reciben como consecuencias de esas otras proposiciones más universales consideradas como principios innatos, porque quien se tome el trabajo de observar lo que acontece en el entendimiento verá que aquellas proposiciones menos generales y otras parecidas son conocidas con certeza y asentidas firmemente por gente que ignora por completo dichas máximas más generales. Por lo tanto, puesto que se hallan en la mente con anterioridad a esos (así llamados) primeros principios, resulta que no es posible que a ellos se les deba el asenso con que se reciben aquellas proposiciones más particulares al ser escuchadas por vez primera.

§ 20. *Se contesta a la objeción de que* uno más uno es igual a dos, *etc., no son proposiciones generales ni útiles.* Si se objeta que esas proposiciones como *dos y dos son igual a cuatro*, o que *el rojo no es el azul*, etc., no son máximas generales, ni son de gran utilidad, contesto que en nada afecta eso al argumento que se pretende sacar del asentimiento universal que se otorga a una proposición al ser escuchada por primera vez y comprendidos sus términos. Porque, si aceptamos que esa sea la señal segura de lo innato, toda proposición que reciba el asentimiento general tan pronto como se la escuche y se la entienda tendrá que

tenerse por ser una proposición innata, tanto como la máxima: *es imposible que una misma cosa sea y no sea,* puesto que a ese respecto son enteramente iguales. Por cuanto a que esa última máxima es más general, eso sólo hace que esté más lejos de ser innata; porque las ideas generales y abstractas son más extrañas a nuestras primeras comprensiones que las proposiciones de suyo evidentes más particulares, y, por lo tanto, tarda más para que el entendimiento que está en desarrollo las admita y les conceda su asenso. Por lo que se refiere a la utilidad de esas tan alabadas máximas, se verá, quizá, cuando llegue el momento de considerar esta cuestión con el debido detenimiento, que no es tan grande esa utilidad como generalmente se piensa.

§ 21. *El que algunas veces no se conozcan esas máximas hasta que no son propuestas sólo prueba que no son innatas.* Pero todavía falta decir algo respecto a este asunto del asentimiento que se otorga a ciertas proposiciones tan pronto como se escuchan y previa la comprensión de los términos en que están concebidas. Conviene tomar nota, primero, de que en lugar de ser esa una seña de que son innatas, es una prueba de lo contrario, puesto que el argumento supone que puede haber algunos que entiendan y sepan otras cosas, siendo ignorantes de aquellos principios hasta que no sean propuestos, y que es posible no conocer esas verdades, mientras no se escuchen de labios de otros. Porque si fueran principios innatos, ¿qué necesidad tendrían de ser propuestos a fin de obtener nuestro asentimiento? Porque, estando ya en el entendimiento, gracias a una impresión natural y originaria (suponiendo que haya tales impresiones), no podrían menos de ser conocidos antes. Pues ¿qué, acaso, el que sean propuestos los imprime en la mente de un modo más claro que como los imprimió la naturaleza? Si así es, entonces la consecuencia será que un hombre conoce mejor que antes esos principios, después de que se los hayan enseñado así. De donde se sigue que dichos principios pueden hacerse más evidentes para nosotros por enseñanza de otros, que lo que la naturaleza los ha hecho por impresión originaria; pero esto se aviene muy mal con la opinión que se tiene de los principios innatos, pues nada les resta tanto su autoridad. En efecto, los hace inadecuados para servir de fundamento de todo el resto de nuestros conocimientos, según se pretende que son. No se puede negar que los hombres tienen noticia por vez primera de muchas de esas verdades, de suyo evidentes, cuando les son propuestas; pero es claro que todo nombre a quien le acontece eso sabe en sí mismo que es entonces cuando comienza a conocer una

proposición que antes no conocía, y de la cual en adelante ya no dudará; pero no porque sea innata, sino porque la consideración de la naturaleza de las cosas contenidas en esas palabras no le permite pensar de otro modo, cuando y donde sea que reflexione acerca de ellas. Y si todo aquello a lo cual prestamos nuestro asentimiento a primera audición y previa la comprensión de los términos ha de pasar por ser un principio innato, entonces toda observación bien fundada como regla general deducida de casos particulares tendrá que ser innata. Sin embargo, lo cierto es que no todos, sino sólo los dotados de inteligencias sagaces, hacen semejantes observaciones y logran reducirlas a proposiciones generales, no innatas, sino recogidas por el trato previo y mediante una reflexión de los casos particulares y sobre ellos. Tales proposiciones, una vez alcanzadas por un hombre observador, no pueden menos de ser asentidas por los hombres no observadores, cuando les son propuestas.

§ 22. *Conocer esos principios implícitamente antes de ser propuestos significa que la mente es capaz de entenderlos, o no significa nada.* Si acaso se dijera que el entendimiento posee un conocimiento implícito de esos principios, pero no explícito, antes de ser escuchados por primera vez (como tienen que decir quienes sostengan que ya están en el entendimiento antes de que se les conozca), no será fácil concebir qué quiere significarse con eso de un principio impreso implícitamente en el entendimiento, a no ser que signifique que la mente es capaz de entender y asentir firmemente a tales proposiciones. Pero, entonces, todas las demostraciones matemáticas, al igual que los primeros principios, tendrán que ser recibidos como impresiones nativas de la mente, lo cual, me temo, no aceptarán quienes saben que es más difícil demostrar una proposición que asentir a ella, una vez que ha sido demostrada. Y serán muy pocos los matemáticos que estén dispuestos a admitir que todos los diagramas que han dibujado no son sino unas copias de aquellos rasgos innatos que la naturaleza imprimió en sus mentes.

§ 23. *El argumento del asenso dado a primera audición contiene el falso supuesto de no mediar un previo aprendizaje.* Hay, me temo, esta otra debilidad en el tal argumento, por el cual se pretende persuadirnos que debemos aceptar como innatas aquellas máximas que los hombres admiten a primera audición, porque son proposiciones a las cuales les conceden su asentimiento sin haberlas aprendido antes, y sin que las acepten por la fuerza

de ninguna prueba o demostración, sino gracias a una simple explicación y comprensión de los términos en que están concebidas. En esto me parece que se oculta una falacia, a saber: que se supone que a los hombres no se les enseña nada y que nada aprenden de nuevo, cuando en realidad se les enseña y aprenden algo que ignoraban antes. Porque, primero, es evidente que han aprendido los términos y su significado, puesto que no nacieron con ninguna de esas dos cosas; pero, además, no es ese, en el caso, todo el conocimiento que adquieren: no nacieron tampoco los hombres con las ideas mismas a que se refiere la proposición, sino que vienen después. Es así, entonces, que si en todas las proposiciones asentidas a primera audición los términos de la proposición, el significado que éstos tienen y las ideas mismas significadas por ellos no son algo innato, quisiera saber qué es lo que queda de tales proposiciones que sea innato. Y si alguien sabe de una proposición cuyos términos o cuyas ideas sean innatos, me gustaría mucho que me la indicara. Es gradualmente como nos hacemos de ideas y de nombres, y como aprendemos las conexiones adecuadas que hay entre ellos; después aprendemos las que existen entre las proposiciones formuladas en los términos cuya significación hemos aprendido, y según se manifieste la conformidad o inconformidad que percibimos en nuestras ideas, cuando las cotejamos, asentimos a primera audición, aunque respecto a otras proposiciones, en sí tan ciertas y evidentes, pero que tratan de ideas no tan pronta ni tan fácilmente captables, no estamos en aptitud de asentir del mismo modo. Porque, si es cierto que un niño asentirá con prontitud a la proposición: *una manzana no es fuego,* cuando, por trato familiar, ya tenga impresas en la mente las ideas de esas dos cosas distintas, y haya aprendido que los nombres *manzana* y *fuego* las significan, quizá pasarán algunos años antes de que ese mismo niño le conceda su asentimiento a la proposición: *es imposible que una misma cosa sea y no sea,* porque, aun suponiendo que las palabras sean igualmente fáciles de aprender, sin embargo, como su significado es más amplio, más comprensivo y más abstracto que el de los nombres dados a aquellas cosas sensibles con las que el niño tiene un trato familiar, tendrá que transcurrir más tiempo antes de que pueda aprender el sentido preciso de esos términos abstractos; y necesitará efectivamente más tiempo para poder forjar en su mente las ideas generales significadas por dichas palabras. Hasta que no acontezca esto, en vano se intentará que el niño conceda su asentimiento a una proposición que contenga unos términos tan generales. Sin embargo, no bien haya adquirido esas ideas y aprendido sus nombres, el niño captará con igual facilidad

las dos proposiciones que hemos mencionado, y las captará a ambas por la misma razón, a saber: porque advierte que las ideas que tiene en su mente están o no de acuerdo entre sí, según que las palabras que se han empleado para expresarlas se afirmen o se nieguen, unas de las otras, en la proposición. Pero si al niño se le presentan proposiciones formuladas en unas palabras que signifiquen ideas que aún no tiene en su mente, a semejantes proposiciones, por más evidentemente verdaderas o falsas que sean en sí, el niño no podrá ni asentir, ni disentir, sino que permanecerá en su ignorancia. Porque, puesto que más allá de ser signos de nuestras ideas, las palabras sólo son unos sonidos, no podemos menos de asentir en ellas conforme a las ideas que tengamos, pero no más allá. Empero, como el asunto de la disertación que sigue es mostrar los pasos y los caminos cómo y por dónde el conocimiento llega a nuestra mente, y cuáles son los diversos grados de nuestro asenso, baste haberlo tocado aquí como una de las razones que me hicieron dudar de la existencia de los principios innatos.

§ 24. *No son innatos, puesto que no son universalmente asentidos.* Para concluir este argumento del consentimiento universal, convengo, con los defensores de los principios innatos, en que, si son innatos, es necesario que gocen de un asentimiento universal; porque, que una verdad sea innata y sin embargo no sea asentida es para mí tan ininteligible como que un hombre conozca una verdad y al mismo tiempo la ignore. Pero, en tal caso, por confesión propia de aquellos defensores, esos principios no pueden ser innatos, puesto que no reciben el asentimiento de quienes no entienden los términos, ni tampoco por parte de muchos que los entienden, pero que jamás han escuchado ni pensado en esas proposiciones, y que, me parece, constituyen por lo menos la mitad de la humanidad. Pero, suponiendo que ese número de personas sea mucho menor, bastará para destruir el argumento del asentimiento universal, y de ese modo mostrar que esas proposiciones no son innatas, sólo con que admitamos que los niños son los que ignoran aquellas proposiciones.

§ 25. *Esas máximas no son las primeras que se conocen.* Pero, para que no se me acuse de argumentar apoyado en los pensamientos de los niños, que no conocemos, y de sacar conclusiones de lo que acontece en sus entendimientos, antes de que ellos mismos lo digan, añadiré que aquellas dos proposiciones gene-

rales,* no son las verdades que primero se apoderan de las mentes infantiles, ni tampoco son anteriores a todas las nociones adquiridas o adventicias, como tendría que pasar si fueran innatas. Poco importa que podamos o no podamos determinar el momento preciso, lo cierto es que llega un tiempo en que los niños comienzan a pensar, y tanto sus palabras como sus actos nos lo testifican. Siendo ya, pues, capaces de pensar, de conocer y de asentir, ¿puede, acaso, suponerse racionalmente que ignoren esas nociones impresas por la naturaleza, si es que las hay? ¿Puede, acaso, imaginarse, con alguna apariencia de verdad, que perciban las impresiones de las cosas externas, pero al mismo tiempo que ignoren esos caracteres que la naturaleza misma se ha cuidado de imprimir en su interior? ¿Pueden, acaso, recibir nociones adventicias y asentir a ellas, pero a la vez ignorar esas nociones que se supone están tramadas en el tejido mismo de su ser, e impresas allí en caracteres indelebles, como fundamento y norma de todos sus conocimientos adquiridos y de todos sus futuros raciocinios? Esto equivaldría a pensar que la naturaleza se ha tomado un trabajo en vano, o, por lo menos, que imprime mal, puesto que sus caracteres no pueden ser leídos por esos ojos que, sin embargo, ven muy bien otras cosas. Y es mucha la falsedad con que se supone que esos principios sean la parte más luminosa de la verdad y el fundamento de todos nuestros conocimientos, puesto que no son esos principios lo primero que conocemos, y puesto que, sin ellos, es posible alcanzar el conocimiento indubitable de otras cosas. El niño sabe con certeza que la nodriza que lo alimenta no es ni el gato con que juega, ni el coco que le causa temor, y es completa la seguridad con que conoce que la pimienta o el picante que rechaza no son la manzana o el azúcar que pide; pero ¿habrá alguien que sostenga que el niño otorga con tanta seguridad su asentimiento a esos y otros conocimientos suyos, en virtud del principio general de que *es imposible que la misma cosa sea y no sea*? ¿Habrá alguno que se atreva a decir que el niño ya posee alguna noción o comprensión de esa máxima, en una edad en que, sin embargo, es claro que ya conoce muchas otras verdades? A quien mantenga que los niños ya se entregan a esas especulaciones en la edad del biberón y de las sonajas, quizá puede considerársele con justicia como más apasionado y celoso de sus propias opiniones, aunque ciertamente menos sincero y veraz, que una criatura de aquella tierna edad.

§ 26. *No son, pues, innatas.* Por lo tanto, si es cierto que hay varias

* El autor se refiere a las proposiciones de que, *es imposible que una misma cosa sea y no sea*, y que *una misma cosa no es diferente* [T.].

proposiciones generales que reciben un inmediato y constante asentimiento, cuando se proponen a un hombre ya maduro que haya alcanzado el uso de ideas más generales y abstractas y el empleo de los nombres que las significan, con todo, como no es ese el caso de personas de tierna edad, las cuales, sin embargo, conocen otras cosas, resulta que aquellas proposiciones no pueden pretender a un asentimiento universal de todas las personas inteligentes, y, por lo tanto, no se las puede considerar en modo alguno como siendo innatas. Porque es imposible que cualquier verdad innata (si la hubiere) pueda ser desconocida, por lo menos a cualquiera que conozca alguna otra cosa, ya que, si son verdades innatas, tendrán que ser pensamientos innatos, porque no hay nada que sea una verdad para la mente que nunca haya sido pensada por ella. De aquí resulta evidente que si hubiera verdades innatas tendrían necesariamente que ser las primeras pensadas; las primeras que aparecerían en la mente.

§ 27. *No son innatas, porque se muestran menos allí donde lo que es innato debería mostrarse con más claridad.* Ya hemos dado suficientes pruebas de que las máximas generales de que venimos hablando no son conocidas de los niños, de los idiotas y de una gran parte de la humanidad; de donde es evidente que no gozan de universal asenso, y que no son impresiones generales. Pero aún queda este otro argumento contra que sean innatas: que si tales caracteres fueran impresiones nativas y originarias aparecerían más limpios y más claros en aquellas personas en quienes, sin embargo, no encontramos ninguna huella de ellos. Y ésta es, a mi parecer, una presunción fuerte contra que sean innatos, ya que resultan menos conocidos en quienes, si se tratara de impresiones innatas, debieran necesariamente ejercerse con mayor fuerza y vigor. Como los niños, los idiotas, los salvajes y la gente analfabeta son, entre todos, los menos corrompidos por los hábitos o por las opiniones prestadas, ya que el estudio y la educación no han forjado aún en nuevos moldes sus pensamientos nativos, ni por introducción de extranjeras y prejuiciadas doctrinas han sido enturbiados aquellos bellos caracteres que la naturaleza ha escrito allí, sería razonable imaginar que, en sus mentes, esas nociones innatas estarían expuestas a la vista de todos, como ciertamente acontece con los pensamientos de los niños. Muy bien podría esperarse que esos principios fuesen perfectamente conocidos por los hombres en estado de naturaleza, ya que, como se supone, son principios impresos de un modo inmediato en el alma, y en nada dependen de la constitución, ni de los órganos del cuerpo, que es la única diferen-

cia que se admite entre aquéllos y los demás. Creería uno, según lo que afirman los que sostienen esos principios, que todas esas fulguraciones nativas (si las hubiere) brillarían en todo su esplendor en quienes no tienen reservas y desconocen las artes del engaño, para dejarnos sin duda de que allí están, como nos dejan acerca del amor que sienten por el placer y la detestación que le tienen al dolor. Pero, desgraciadamente ¿cuáles son las máximas generales que se encuentran en los niños, los idiotas, los salvajes y los crasamente ignorantes? Bien pocas y bien estrechas son las nociones que poseen, sacadas todas de aquellos objetos con que tienen más íntimo trato y que han hecho las más frecuentes y fuertes impresiones en sus sentidos. Un niño conoce a su niñera y a su cuna, y poco a poco conoce los juguetes que corresponden a una edad más avanzada; y el joven salvaje tiene la cabeza llena, quizá, de amor y cacerías, según los hábitos de su tribu. Pero quien espere encontrar en un niño aún no educado, o en un salvaje habitante de los bosques esas máximas abstractas y esos reputados principios de las ciencias, mucho me temo que se verá desengañado. Es raro que semejante tipo de proposiciones se escuchen en las chozas de los indios; menos han de encontrarse en los pensamientos de los niños, y no se advierte impresión alguna de ellas en las mentes de los hombres en estado de naturaleza. Son el idioma y negocio de las escuelas y de las academias de las naciones cultas habituadas a semejante clase de discursos o estudios, donde las disputas son frecuentes, porque se trata de máximas aptas para la polémica y útiles en el arte de convencer; aunque, a decir verdad, son poco conducentes al descubrimiento de la verdad o al avance del conocimiento. Pero ya tendré ocasión de hablar más por extenso de la poca utilidad que ofrecen a este respecto. (Lib. 4, cap. VII.)

§ 28. *Recapitulación.* No sé qué tan absurdo parecerá esto a los dómines de las demostraciones, y probablemente nadie lo acepte a primera vista. Debo, por lo tanto, pedirle tregua al prejuicio y paciencia a la censura, hasta que no se haya oído el fin de esta disertación, manifestando mi buena voluntad de someterme a mejores juicios. Y puesto que busco con imparcialidad la verdad, no me dolerá ser convencido de haber tenido demasiado apego a mis propias nociones, lo que, confieso, a todos nos puede pasar, cuando la aplicación y el estudio nos han calentado con ellas la cabeza.

Considerado todo este asunto, no veo fundamento para poder pensar que esas dos celebradas máximas sean innatas, puesto que no son asentidas universalmente; puesto que el asenso que tan

generalmente se les otorga no es sino el mismo que reciben otras proposiciones que no son consideradas innatas, y porque dicho asenso se produce de otro modo y no por causa de una inscripción natural, como no dudo mostraré claramente en lo que sigue a continuación. Y si descubrimos que esos primeros principios del conocimiento y de la ciencia no son innatos, supongo que ya no habrá ninguna otra máxima especulativa que pueda aducirse con mejor derecho a semejante pretensión.

Capítulo III

NO HAY PRINCIPIOS PRACTICOS INNATOS

§ 1. *No hay principios morales que sean tan claros y tan generalmente acogidos, como las arriba mencionadas máximas especulativas.* Si las máximas especulativas de que tratamos en el capítulo anterior no gozan de hecho del asentimiento universal por parte de la humanidad, según hemos probado, es mucho más visible que los principios prácticos se quedan cortos de ser universalmente acogidos, y me parece que será difícil presentar una regla moral que pretenda tener un asentimiento tan inmediato y general como la proposición *lo que es, es,* o que sea una verdad tan manifiesta como aquello de que *es imposible que la misma cosa sea y no sea.* De aquí resulta evidente que los principios prácticos están más alejados del derecho a ser innatos, y que es más poderosa la duda acerca de que sean impresiones nativas en la mente. Pero no es que se ponga en duda su verdad; son igualmente verdaderos, aunque no igualmente evidentes. Las máximas especulativas llevan consigo su evidencia; los principios morales, en cambio, requieren raciocinio y discurso y algún ejercicio de la mente para que se descubra la certidumbre de su verdad. No se muestran como caracteres grabados en la mente, los cuales, si los hubiera, serían de suyo visibles y conocidos con certeza por todos, gracias a su propia luz. Pero esto no constituye una derogación de su verdad ni de su certidumbre, del mismo modo que no lo es de la verdad y de la certidumbre de que los tres ángulos de un triángulo sean igual a dos rectos, sólo porque no es algo tan evidente como que *el todo es mayor que la parte,* ni algo tan apto a ser asentido a primera audición. Basta que esas reglas morales sean susceptibles de ser demostradas; y, por lo tanto, debemos culparnos a nosotros mismos, si no alcanzamos un conocimiento cierto de ellas. Pero la

ignorancia en que muchos hombres están a ese respecto, y la morosidad en el asentir con que otros las acogen, son pruebas manifiestas de que no son innatas, ni son tales que se ofrezcan sin búsqueda a la vista de los hombres.

§ 2. *No todos los hombres reconocen que la fidelidad y la justicia son principios.* Para saber si existen unos principios morales en que todos los hombres concuerden, me atengo a la sentencia de cualquiera medianamente versado en la historia de la humanidad, y que se haya asomado más allá del humo que desprende su propia chimenea. ¿Dónde está esa verdad práctica que sea universalmente recibida sin dudas ni reparos, como debería serlo si fuese innata? La justicia y el cumplimiento de los contratos es algo en que la mayoria de los hombres parecen estar de acuerdo. Es éste un principio que se supone tiene aplicación hasta en las cuevas de los bandidos y en las confederaciones de los mayores malvados, y hasta los que han llegado al extremo de repudiar los sentimientos mismos de humanidad, guardan entre sí la palabra y observan reglas de justicia. Admito que los forajidos se comportan así en sus tratos; pero no por haber recibido esos principios como leyes innatas de la naturaleza: los observan como reglas de propia conveniencia en el seno de sus comunidades; porque es imposible concebir que admite la justicia como principio práctico quien obra rectamente con su compañero de fechorías y, al mismo tiempo, despoja o mata al primer hombre honrado que encuentra. La justicia y la fidelidad son los vínculos comunes de la sociedad, y por esa razón hasta los forajidos y los ladrones, que han roto con todo el resto del mundo, tienen que guardar la palabra y observar entre sí reglas de equidad, pues de lo contrario no podrían mantenerse unidos. Pero ¿habrá alguien que ose decir que quienes viven del fraude y la rapiña tienen principios innatos de fidelidad y de justicia que aceptan y consienten?

§ 3. *Se contesta a la objeción, que aunque los hombres los niegan en la práctica, no obstante los admiten en el pensamiento.* Quizá se alegue que el tácito asentimiento de sus mentes vaya de acuerdo con lo que sus actos contradicen. A esto contesto, primero, que siempre he pensado que las acciones de los hombres son los mejores intérpretes de sus pensamientos. Pero puesto que es seguro que los actos de la mayoría de los hombres y las actividades manifiestas de algunos han puesto en duda o negado esos principios, es imposible pretender establecer un consenso universal (aunque sólo lo buscáramos entre hombres ya maduros) sin el cual no se

podrá concluir que sean innatos esos principios. Pero, segundo, resulta muy extraño y poco razonable suponer unos principios prácticos innatos que acaben en pura contemplación. Los principios prácticos derivados de la naturaleza son para fines operativos, y deben producir conformidad en las acciones y no puramente un asentimiento especulativo a su verdad, pues de otro modo es vano distinguirlos de las máximas especulativas. La naturaleza, lo confieso, ha sembrado en el hombre un deseo de felicidad y una aversión a la desgracia. Éstos, ciertamente, son principios prácticos innatos, que, como corresponde a los principios prácticos, continúan operando constantemente e influyen sin cesar en todas nuestras acciones. Pueden observarse en todas las personas y en todas las edades de un modo fijo y universal; pero se trata de inclinaciones del apetito por el bien, no se trata de impresiones de la verdad en el entendimiento. No niego que haya tendencias naturales impresas en las mentes de los hombres, y que desde el momento mismo en que hay sentido y percepción, algunas cosas les son gratas y otras son mal recibidas; algunas a que se inclinan, otras a las que huyen. Pero esto en nada favorece a la doctrina de los caracteres innatos en la mente, que serían los principios del conocimiento para gobernar nuestro obrar. Tan lejos está esto de confirmar las tales impresiones naturales en el entendimiento, que lo dicho resulta ser un argumento en contra, porque si hubiera caracteres ciertos impresos por la naturaleza en el entendimiento, como principios del conocimiento, no podríamos menos de percibirlos operando constantemente en nosotros e influyendo en nuestro conocimiento, del mismo modo que percibimos a esos otros operando en la voluntad y en el apetito, sin que jamás dejen de ser los resortes y los motivos constantes de todas nuestras acciones, a las cuales perpetuamente sentimos que nos impelen con fuerza.

§ 4. *Las reglas morales requieren prueba,* ergo, *no son innatas.* Otro motivo que me hace dudar de la existencia de principios prácticos innatos es que no creo que pueda proponerse una sola regla moral sin que alguien tenga el derecho de exigir su razón, lo que sería completamente ridículo y absurdo si fuesen innatas o por lo menos de suyo evidentes, que es lo que todo principio innato necesariamente debe ser, sin requerir prueba para determinar su verdad, ni necesitar razón para obtener su aprobación. Se tendría por falto de sentido común a quien pidiera, de uno u otro lado, la razón por qué *es imposible que una misma cosa sea y no sea.* Lleva consigo su propia luz y evidencia, y no necesita ninguna prueba. Quien entienda los términos, le prestará asentimiento a

esa proposición por sí misma, o de lo contrario nada habrá que pueda prevalecer en su ánimo para que lo haga. Pero si se le propusiese a alguien esa inconmovible regla de la moralidad y fundamento de toda virtud social, que *uno debe comportarse como quisiera que el otro se comportase con uno,* sin que jamás antes la hubiese escuchado, pero que estuviera dotado de capacidad para entender su sentido ¿no, acaso, podría preguntar, sin incurrir en absurdo, por la razón de ella? ¿No, acaso, quien se la propusiese estaría obligado a explicarle su verdad y razonabilidad? Lo que patentemente muestra que no es innata, porque si lo fuera, no necesitaría ni toleraría prueba, sino que necesariamente (por lo menos, tan pronto como fuese escuchada y entendida) sería acogida y asentida como una verdad incuestionable, de la que ningún hombre puede en modo alguno dudar. De esta suerte, la verdad de todas estas reglas morales depende claramente de algo que les es previo y de lo cual es preciso deducirlas, lo que no podría ser, si fuesen innatas o, por lo menos, de suyo evidentes.

§ 5. *Ejemplificado en la obligación de guardar los compromisos.* Que los hombres guarden sus compromisos es, sin duda, una importante e innegable regla moral; pero, con todo, si se pregunta a un cristiano, que tiene la perspectiva de la felicidad o de la desgracia en otra vida, por qué motivo está un hombre obligado a mantener su palabra, dará como razón que Dios, que es el poder de la vida y de la muerte eternas, así lo requiere de nosotros. Pero si se le hace la misma pregunta a un sectario de Hobbes contestará que el público así lo requiere, y que si no lo hace el Leviatán lo castigará. Y si a uno de los antiguos filósofos paganos se le hubiera hecho la misma pregunta habría replicado que obrar de otro modo era deshonroso, degradante para la dignidad humana y contrario a la virtud, la más alta perfección de la naturaleza humana.

§ 6. *La virtud merece generalmente la aprobación, no porque sea innata, sino porque es de provecho.* De aquí se sigue naturalmente la gran variedad de opiniones respecto a las reglas morales que se encuentran entre los hombres, según las diversas especies de felicidad que esperan o que se proponen a sí mismos, lo que no podría ser si los principios prácticos fueran innatos e impresos en nuestra mente de un modo inmediato por la mano de Dios. Admito que la existencia de Dios se manifiesta de muchas maneras, y admito que la obediencia que le debemos es algo tan congruente con la luz de la razón que una gran parte de la humanidad da testimonio de la ley de la naturaleza. Sin embargo, creo que debe reco-

nocerse que varias reglas morales pueden ser acogidas por la humanidad con muy general aprobación, sin que se sepa, ni se admita, el verdadero fundamento de la moral, que sólo puede ser la voluntad y la ley de un Dios que contempla al hombre sumido en tinieblas; que tiene en su mano premios y castigos, y que posee el poder suficiente para llamar a cuentas al más engreído de los ofensores. Porque, como Dios unió con vínculo inseparable la virtud y la felicidad social, e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente beneficiosa para todos los que tengan trato con el hombre virtuoso, no es de sorprender que cada uno no sólo confiese, sino recomiende y alabe esas reglas a otros, por las ventajas que él cosechará de la observancia que los otros le presten a dichas reglas. Bien se puede, por interés y también por convicción, proclamar como sagrado aquello que, una vez pisoteado y profanado, trae por consecuencia que uno mismo ya no pueda sentirse a salvo y seguro. Esto, aunque en nada menoscaba la obligación moral y eterna que evidentemente tienen esas reglas, muestra, sin embargo, que el acatamiento externo que los hombres les prestan en sus palabras, no prueba que sean principios innatos; por lo contrario, prueba que los hombres no tanto les conceden asentimiento interior en sus propias mentes, cuanto como a reglas inviolables de su propio obrar, ya que vemos que el interés propio y los beneficios de esta vida hacen que profesen y aprueben exteriormente aquellas reglas morales muchos hombres cuyas acciones delatan suficientemente que no les importa mucho el legislador que prescribió esas reglas, ni el infierno que tiene preparado para castigo de quienes las transgredan.

§ 7. *Las acciones de los hombres nos convencen de que la regla de la virtud no es su principio interno.* Porque si, haciendo a un lado la cortesía, no reconocemos que haya demasiada sinceridad en las declamaciones de la mayoría de los hombres, sino que tomamos sus actos como intérpretes de sus pensamientos, encontraremos que no tienen esa interna reverencia por esas reglas, ni tan plena persuasión de su certeza, ni de su obligatoriedad. El gran principio moral que ordena comportarnos como quisiéramos que el otro se comportara con nosotros, más se recomienda que practica; pero la infracción de esta regla no se tiene por mayor vicio que predicar a otros que no es una regla moral, ni que es obligatoria, lo que sería considerado como una locura y contrario a ese interés que los hombres sacrifican cuando ellos mismos rompen la regla. Se dirá, quizá, que la conciencia nos reprende tales infracciones,

y de ese modo se pretenda dejar a salvo la obligación interna y el fundamento de la regla.

§ 8. *La conciencia no es prueba de ninguna regla moral innata.* A eso contesto, que no me cabe duda, pero sin reconocer que estén escritas en sus corazones, que muchos hombres, de igual manera que llegan a conocer otras cosas, pueden llegar a asentir en ciertas reglas morales y a convencerse de su obligatoriedad. Otros también pueden llegar a lo mismo, gracias a su educación, a la clase de sus amistades y a las costumbres de su país; y esa *persuasión, como quiera que se haya adquirido, servirá para que la conciencia opere,* lo que no es sino la propia opinión o el juicio que nos formamos acerca de la rectitud moral o de la pravedad de nuestras propias acciones. Y si la conciencia fuera prueba en favor de la existencia de los principios innatos, sus contrarios también serían principios innatos, puesto que algunos hombres, con igual conciencia, persiguen lo que otros evitan.

§ 9. *Ejemplos de enormidades ejecutadas sin remordimiento.* Por lo demás, no puedo comprender cómo cualquier hombre sería capaz de transgredir esas reglas morales con confianza y serenidad, si fuesen innatas y estuvieran grabadas en su mente. Basta observar a un ejército entrando a saco a una ciudad para ver qué observancia, qué sentido de principios morales, o qué conciencia se muestra por todos los desmanes que se cometen. Latrocinios, asesinatos y raptos, he allí las actividades a que se entregan los hombres cuando se les deja en libertad de todo castigo y censura. ¿Pues qué no ha habido naciones enteras, y entre ellas de las más civilizadas, entre quienes la práctica de abandonar a los niños en los campos para que perezcan de hambre, o devorados por las fieras, ha sido una costumbre común tan poco censurada y de tan poco escrúpulo como el hecho de concebirlos? ¿Pues qué no, acaso, en algunos países todavía los meten en la misma sepultura de sus madres si éstas mueren en el parto, o se deshacen de ellos si un supuesto astrólogo declara que el niño tiene mala estrella? Y ¿no, acaso, hay lugares donde, sin remordimiento alguno, los hijos exponen a sus padres cuando éstos han llegado a cierta edad? En algunas partes del Asia, cuando se desespera de la salud de un enfermo, se le deposita en la tierra, antes de morir, para dejarlo expuesto a las injurias del viento y de la intemperie hasta que muere sin auxilio ni piedad de nadie (*Vid.* Gruber *apud* Thevenot, part. IV, p. 13). Es cosa común entre los mingrelianos, que profesan el cristianismo, enterrar vivos a sus hijos sin escrúpulo (*Vid.* Lambert *apud*

Thevenot, p. 38). Hay lugares en que los padres comen a sus propios hijos (*Vid.* Vossius. *De Nili origine*, caps. 18, 19). Los caribes tenían por costumbre castrar a sus hijos con el objeto de engordarlos y comérselos (*Vid.* P. Mártir. *Dec.* I). Y Garcilaso de la Vega nos habla de un pueblo en el Perú que tenía el hábito de engordar y de comer a los hijos habidos en las mujeres cautivas que servían de concubinas para ese propósito, y a las cuales, pasada la edad en que podían tener hijos, también las mataban y se las comían (*Vid. Historia de los Incas*, lib. I, cap. 12). Los tupinambos creían que las virtudes que les harían merecer el paraíso eran la venganza y el comer en gran abundancia a sus enemigos. Desconocen hasta el nombre de Dios (*Vid.* Lery, cap. 16, p. 231), y no reconocen dios, religión ni culto alguno. Los que canonizan los turcos como santos, llevan una vida que la modestia impide relatar. A este respecto, citaré a continuación en el idioma en que fue publicado un pasaje interesante del *Viaje de Baumgarten*, por ser una obra bastante escasa. *Ibi* (scil. prope *Belbes* en *Ægypto) vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos, ita ut ex utero matris prodiit nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum poenitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi vero genus hominum libertatem quandam effraenem habent, domos quas volunt intrandi, edendi, bibendi, et, quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu, si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus, dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis vero vel templa vel monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximae fortunae ducunt loco. Audivimus haec dicta et dicenda per interpretem a Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loci vidums, publicitus apprime commendari, eum esse hominem sanctum, divinum ac integritate praecipuum; eo quod, nec foeminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantum modo asellarum concubitur atque mularum* (*Peregr. Baumgarten*, lib. II, cap. 1, p. 73. Más acerca de estos tales santos entre los turcos, en Pietro della Valle, su *Carta* de 25 de enero de 1616). ¿Dónde están, pues, esos principios innatos de justicia, piedad, gratitud, equidad y castidad? Y ¿dónde está ese asentimiento universal que nos asegura de la existencia de tales reglas ingénitas? Cuando la moda los autoriza como honorables, se cometen asesinatos en los duelos sin ningún remordimiento de conciencia. Es más, en muchos lugares, la inocencia a este respecto es una gran ignominia. Y si nos asomamos más allá de nuestras fronteras para

ver a los hombres como son, advertiremos que en un lugar unos tendrán escrúpulo en hacer o en dejar de hacer, lo que otros, en otro lugar, considerarán meritorio.

§ 10. *Los hombres tienen principios prácticos opuestos.* Quien lea cuidadosamente la historia de la humanidad y examine los diversos pueblos de la tierra para considerar con ojo indiferente sus acciones, se convencerá de que no se puede nombrar un principio de moral o regla de virtud que, salvo aquellos absolutamente necesarios para conservar la sociedad humana (los cuales también son violados en las relaciones entre sociedades distintas), no sea en algún lugar del mundo despreciado y condenado por los hábitos generales de alguna sociedad que esté gobernada por opiniones pragmáticas y por reglas de vida opuestas a las de otras sociedades.

§ 11. *Naciones enteras rechazan diversas reglas morales.* Aquí podrá objetarse, quizá, que no es ningún argumento decir que una regla es desconocida porque es violada. Concedo la objeción cuando se trate del caso de quienes violan la ley, sin por eso dejar de reconocerla como ley; cuando la miran con cierta reverencia por el temor de verse deshonrados, censurados o castigados. Pero es imposible concebir que una nación entera rechace públicamente y renuncie a lo que cada miembro de esa nación reconoce, cierta e infaliblemente, como ley, pues así tendrán que reconocerlo quienes lo tienen naturalmente impreso en sus mentes. Es posible que, en ciertos casos, algunos hombres acepten reglas morales que en lo privado de sus pensamientos no tengan por verdaderas, sólo por conservar la reputación y estima entre quienes estén persuadidos de la obligatoriedad de dichas reglas. Pero es inimaginable una sociedad entera de hombres que desconozcan pública y expresamente y desechen una regla que, en sus propias mentes, no puedan menos de reconocer cierta e infaliblemente como ley; y tampoco puede imaginarse que todos supongan que los demás con quienes tienen trato ignoren ese hecho, de donde cada uno de los miembros de esa sociedad temería atraerse, por parte de todos los demás, aquel desprecio y aborrecimiento debido a quien se profesa carente de humanidad, y a quien, por confundir las conocidas y naturales normas de lo bueno y de lo malo, tendría que ser considerado como el enemigo declarado de la tranquilidad y felicidad comunes. Todo principio práctico que sea innato no puede menos de ser conocido por todos como justo y bueno. Por lo tanto, es contradictorio suponer que naciones enteras de hombres puedan unánime y universalmente desmentir, tanto en la teoría

como en la práctica, algo que, por evidencia absoluta, sabe cada uno de sus miembros ser lo verdadero, lo justo y lo bueno. Esto basta para mostrar que ninguna regla de conducta práctica, que sea violada universalmente y con la aprobación o consentimiento públicos, en cualquier lugar, puede ser considerada innata. Pero tengo algo más que añadir en respuesta a la objeción arriba formulada.

§ 12. La violación de una regla, dícese, no prueba que sea desconocida. Concedido. Pero la *general aceptación de su inobservancia,* digo, *sí es una prueba de que no es innata.* Tomemos, por ejemplo, una de esas reglas que, por ser deducción obvia de la razón humana y acorde con la natural inclinación de la mayor parte de los hombres, casi nadie ha tenido el descaro de negar, ni la audacia de poner en duda. En efecto, si alguna hay que pueda suponerse como naturalmente impresa, me parece que ninguna tiene mejores derechos a ser considerada como innata que ésta: *Padres, conservad y amad a vuestros hijos.* Por lo tanto, cuando se dice que ésta es una regla innata, ¿qué debemos entender? Una de dos, o que es un principio innato que en toda ocasión motiva y dirige los actos de todos los hombres; o bien, que se trata de una verdad que todos los hombres tienen impresa en la mente, y que, por eso, conocen y le prestan su asentimiento. Pero no es innata en ninguno de esos sentidos. *Primero,* que no sea un principio que influye en los actos de todos los hombres, es lo que ya probé por los ejemplos antes citados. Y no es preciso ir tan lejos como a *Mingrelia* y al *Perú* para encontrar casos de quienes descuidan, abusan y hasta destruyen a sus propios hijos; ni tampoco se trata de costumbres más que brutales de algunas naciones salvajes y bárbaras, pues recordemos que era práctica habitual e impune entre los griegos y romanos exponer a los niños inocentes sin sentir misericordia ni remordimientos. *Segundo,* que sea una verdad innata de todos conocida es también falso, porque tan lejos está de ser una verdad innata eso de "*Padres, conservad a vuestros hijos*", que no es ni siquiera una verdad; es un mandamiento, no una proposición, y, por lo tanto, no es susceptible de verdad o de falsedad. Para que fuese susceptible de nuestro asentimiento sería preciso reducirla a una proposición como la siguiente: *es un deber de los padres conservar a sus hijos.* Pero que sea un deber, no puede entenderse sin una ley; y una ley no puede conocerse, ni suponerse sin un legislador, o sin que entrañe premio o castigo; de tal suerte que es imposible que este principio, o cualquiera otro principio de orden práctico pueda ser innato, es decir,

impreso como un deber en la mente, sin suponer que son innatas las ideas de Dios, de ley, de obligación, de castigo, y de una vida después de la presente. Porque es de suyo evidente que, en esta vida, el castigo no se sigue de la inobservancia de esa regla, y, por lo tanto, que carece de sanción legal en aquellos países donde la costumbre generalmente admitida le es contraria. Pero esas ideas (que necesariamente serán innatas, si algo hay de innato en el sentido del deber) tan lejos están de ser innatas, que si no aparecen como claras y distintas para todos los hombres estudiosos y reflexivos, mucho menos aparecerán así para todos los hombres que han nacido. Y que una de esas ideas, que entre todas parece con más probabilidad ser innata, no lo sea (me refiero a la *idea* de Dios), es cosa que, según creo, mostraré con evidencia, para todo hombre que sepa discurrir, en el capítulo siguiente.

§ 13. De cuanto se ha dicho me parece que podemos concluir con seguridad que *cualquier regla de orden práctico que sea generalmente violada en cualquier lugar del mundo, sin oposición, no puede suponerse innata,* porque es imposible que los hombres violen sin pudor ni temor, a sangre fría y confiadamente, una regla que no puedan menos de saber con evidencia que fue establecida por Dios, y que su desobediencia será castigada (lo cual tendrían que saber, si fuera innata), de tal suerte que sería un muy mal negocio para el transgresor. Sin un conocimiento de esa índole, un hombre jamás podrá estar cierto de que algo sea un deber para él. La ignorancia de la ley, la duda acerca de ella, la esperanza de eludir la vigilancia o poder del legislador, y otras cosas por el estilo, pueden inducir al hombre a ceder a sus apetitos. Pero si suponemos que se percibe la culpa seguida del suplicio; la desobediencia y el fuego que ha de castigarla; el placer tentador y, junto a él, visible, levantada la mano del Todopoderoso lista para vengarse (pues ese sería el caso, si el deber fuese algo impreso en la mente), dígase, entonces, si es acaso posible suponer que gente con semejante visión, y con un conocimiento tan cierto, puedan desconsideradamente y sin escrúpulo ofender contra una ley que traen en sí mismos escrita en caracteres indelebles, y que se les ofrece patente a medida que la violan. Dígase si acaso es posible suponer que hombres que sienten en sí mismos grabados los edictos de un legislador omnipotente, puedan, sin embargo, menospreciar y pisotear con confianza y ligereza, sus prohibiciones más sagradas. Por último, dígase si acaso es posible suponer que mientras un hombre desafía abiertamente la ley innata y al supremo legislador que la ha dictado, todos los que lo contemplan, y aun los gobernantes y

los regentes del pueblo, poseídos ellos también del respeto que debe inspirar la ley y su legislador, se conviertan en silenciosos cómplices que nada dicen del desagrado que les causa la transgresión, ni se apresuren a culpar al transgresor. Ciertamente, en los apetitos de los hombres se alojan principios de acción; pero éstos están tan lejos de ser principios morales innatos, que si se les dejara en libertad de obrar, pronto provocarían el derrumbe de toda moralidad. Las leyes éticas se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos tan exorbitantes, lo que consiguen con promesa de premios y amenaza de castigos que pesen más que la satisfacción que cualquiera pueda prometerse a sí mismo con la violación de la ley. Si, por lo tanto, hubiese alguna cosa impresa en la mente de los hombres que suene a ley, sería que todos los hombres tendrían cierto e inevitable conocimiento de que la violación de la ley acarrea con inevitable seguridad el consiguiente castigo. Porque si se admite que los hombres pueden ignorar o estar en dudas respecto a lo que es innato, carece de sentido que se insista en la existencia de los principios innatos y en su necesidad. En tal caso, en efecto, no nos aseguran la verdad y la certeza, que es lo que pretenden, y el hombre queda en el mismo estado fluctuante e incierto en que está sin ellos. Un conocimiento evidente e indubitable de un castigo inevitable, lo suficientemente grande para que sea muy poco deseable el papel de transgresor, debería acompañar toda la ley innata; a no ser que al suponerse la ley innata, se suponga también un evangelio innato. Pero no quiero que se me malinterprete, pues no porque niego que haya leyes innatas, debe concluirse que creo que sólo hay leyes positivas. Es mucha la diferencia entre una ley innata y una ley de la naturaleza; entre algo grabado en lo original de nuestra mente, y algo de que siendo ignorantes, podemos, sin embargo, llegar a conocer por el uso y debido ejercicio de nuestras facultades naturales. Y pienso que igualmente se apartan de la verdad, quienes, refugiándose en los contrarios extremos, o afirman que hay una ley innata, o niegan que hay una ley cognoscible por la luz natural, es decir, sin el socorro de una revelación positiva.

§ 14. *Quienes mantienen que hay principios prácticos innatos no nos dicen lo que son.* Es tan evidente la discrepancia que hay entre los hombres acerca de los principios de orden práctico, que me parece no hay necesidad de añadir nada para mostrar que es imposible probar la existencia de reglas morales innatas con el argumento del asentimiento universal; y eso basta para sospechar que los tales principios innatos no son sino asunto de una opinión

caprichosa, puesto que quienes tan confiadamente hablan de ellos muestran, sin embargo, tanta reserva en decirnos cuáles son, a pesar de que tendría uno derecho a esperar eso de los hombres que tanto hincapié hacen en esa doctrina. Semejante actitud da ocasión a desconfiar o de sus luces o de su caridad, ya que, al sostener que Dios ha impreso en las mentes de los hombres los fundamentos del conocimiento y las reglas de la conducta, tan poca inclinación muestran en instruir al prójimo y tan poco interés tienen en el bien de la humanidad, al no revelar cuáles son esos principios, dada la disidencia que sobre el particular existe. Pero lo cierto es que de existir tales principios innatos no habría necesidad de que fueran enseñados. Si los hombres encontraran impresas en sus mentes esas proposiciones innatas, les sería fácil distinguirlas de las otras verdades que habrían aprendido después y que hubieran deducido de aquellas proposiciones, y nada sería más sencillo que saber en qué consisten y cuántas son. No podría haber más duda acerca de su número de la que hay acerca del número de nuestros dedos, y en ese caso aparecerían listados en todos los sistemas. Empero, como nadie, que yo sepa, ha logrado darnos un inventario de esos principios, no se debe culpar a quien dude de su existencia, puesto que aun los que porfían en que debemos creer en ellos, no nos dicen qué cosa sean. Fácilmente se puede prever que si distintos hombres de diferentes sectas se encargaran de darnos una lista de esos principios prácticos innatos se limitarían a poner sólo aquellos que se acomodaran a sus propias hipótesis, y que sirvieran de apoyo a las doctrinas de las escuelas o iglesias a que pertenecen, prueba clara de que no hay tales verdades innatas. Pero es más, una gran parte de los hombres están tan lejos de encontrar en sí mismos esos principios morales innatos, que al negarle la libertad al hombre, y de ese modo convertirlo en una pura máquina, rechazan no solamente las reglas innatas, sino toda regla moral, sin dejar ninguna posibilidad de creer que las hay a quienes no conciban de qué modo algo que no sea un agente libre pueda ser capaz de una ley; de suerte que, con semejante fundamento, será preciso que rechacen todo principio de virtud quienes no puedan compadecer la moral y el mecanicismo, dos cosas que no se concilian o compadecen con facilidad.

§ 15. *Se examinan los principios innatos que propone Lord Herbert.* Habiendo escrito lo anterior, llegó a mi noticia que milord Herbert había fijado esos principios innatos en su libro *de Veritate*, e inmediatamente consulté la obra en la esperanza de encontrar en un autor tan distinguido la respuesta satisfactoria a esa cues-

tión, la cual me autorizaría a poner término a mis investigaciones. En el capítulo donde trata del instinto natural *(de Instinctu naturali,* p. 76, edición de 1656) encontré listados los siguientes seis rasgos por los cuales, dice, pueden reconocerse lo que él llama nociones comunes *(notitiae communes): 1) Prioritas; 2) Independentia; 3) Universalitas; 4) Certitudo; 5) Necessitas,* es decir, según él mismo explica, lo que sirve a la conservación del hombre *(quae faciunt ad hominis conservationem); 6) Modus conformationis,* es decir, *assensus nulla interposita mora* (o sea, el modo de conformarse con una verdad, concediéndole asentimiento sin dilación). Y al fin de su pequeño tratado, *de Religione Laici* (De la religión del laico), dice lo siguiente acerca de esos principios innatos: *Adeo ut non uniuscujusvis religionis confinio arctentur quae ubique vigent veritates. Sunt enim in ipsa mente coelitus descriptae, nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis, obnoxiae* ("Es así que estas verdades que de todos son recibidas, no se encierran dentro de los límites de una religión particular; porque, como están grabadas en la mente por Dios, no dependen de ninguna tradición, escrita o no escrita"). Y más adelante añade: *Veritates nostrae catholicae, quae tanquam indubia Dei effata, in foro interiori descriptae* ("Nuestras verdades católicas, escritas en el fuero interno, como infalibles oráculos divinos"). Habiendo señalado así los rasgos propios a los principios innatos o nociones comunes, y afirmando que están grabados en la mente del hombre por la mano de Dios, el autor procede a enumerarlos, y son éstos: *1) Esse aliquod supremum numen* ("que hay un Dios supremo"); *2) Numen illud coli debere* ("que ese Dios debe ser acatado"); *3) Virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem cultus divini* ("que la virtud unida a la piedad es el culto más excelente que pueda rendirse a la divinidad"); *4) Resipiscendum esse a peccatis* ("que es preciso arrepentirse de los pecados"); y *5) Dari praemium vel poenam post hanc vitam transactam* ("que hay premios o castigos después de esta vida, según se ha vivido"). Ahora bien, aunque estimo que éstas son verdades claras, y de tal índole, si son rectamente explicadas, que una criatura racional apenas puede negarles su asentimiento; sin embargo, me parece que el autor anda lejos de probar que sean impresiones innatas *in foro interiori descriptae.* Porque me tomo la libertad de hacer las siguientes observaciones.

§ 16. La primera. Que esas cinco proposiciones o no son todas o son más las nociones comunes grabadas en nuestra mente por el dedo de Dios, si fuese razonable creer que las hay así escritas,

puesto que hay otras proposiciones que, aun de acuerdo con los rasgos expuestos, tienen tanto derecho a semejante originalidad y pasar por innatas como, por lo menos, algunas de las cinco enumeradas; por ejemplo, *haz como quisieras que se haga contigo*; y quizá se encontrarían cien más, si se buscaran cuidadosamente.

§ 17. La segunda. Que los rasgos señalados por el autor no concurren todos en las cinco proposiciones. Así, por ejemplo, el primero, segundo y tercer rasgos no convienen de un modo perfecto a ninguna de ellas; y el primero, segundo, tercero, cuarto y sexto rasgos, convienen mal a la tercera, cuarta y quinta proposiciones. Pero, además, la historia nos asegura de muchos hombres ¡qué digo! de naciones enteras, que dudan o no creen en algunas o en todas las dichas proposiciones. No veo cómo la tercera, es decir, *que la virtud unida a la piedad es el culto más excelente que pueda rendirse a la divinidad*, pueda ser un principio innato, cuando la designación o sonido *virtud* es de tan difícil comprensión, y tan susceptible de equívoco en su sentido, y cuando la cosa que mienta da lugar a tanta contención y es tan ardua de entender. Por lo tanto, tal regla de orden práctico es muy incierta y de poco servirá como guía en la conducta de nuestras vidas y, por consiguiente, resulta muy inadecuado considerarla como un principio práctico innato.

§ 18. Consideremos ahora esa proposición en cuanto a su significado, pues es el sentido, no el sonido, lo que es y debe ser el principio o noción común. Hela aquí: *la virtud unida a la piedad es el culto más excelente que pueda rendirse a la divinidad*, es decir, el culto que le es más aceptable. Ahora bien, si tomamos el sentido que comúnmente se concede a la palabra *virtud*, quiero decir, referida a aquellas acciones que pasan por dignas de alabanza, según la diversidad de opiniones de distintos países, tan lejos está esa proposición de ser indubitable, que ni siquiera es verdadera. Si, por otra parte, tomamos la palabra *virtud* en el sentido aplicable a las acciones que se ajustan a la voluntad de Dios o a la regla por Él prescrita, que es la verdadera y única norma de la virtud, cuando este vocablo se emplea para significar lo que por propia naturaleza es recto y bueno, en tal caso la proposición: *que la virtud es el más excelente culto que pueda rendirse a Dios*, será muy verdadera e indubitable, pero de escasa utilidad para la vida del hombre, ya que no pasa de significar esto: *que a Dios le place que se obre conforme a sus mandamientos*, lo cual un hombre puede con certeza conocer como verdad, sin que, sin em-

bargo, sepa qué es lo que Dios manda; de tal suerte que tan lejos estará de poseer una regla o principio para guía de sus actos como lo estaba antes. Y me parece que serán muy pocos los que acepten una proposición que no pasa de decir que a Dios le place que se obre conforme a sus mandamientos, como un principio moral innato escrito en la mente de todos los hombres (pese a lo verdadero e indubitable que pueda ser), puesto que su enseñanza es tan escasa. Si alguno la acepta, no le faltará razón para aceptar cientos de proposiciones en calidad de principios innatos, puesto que hay muchas que ostentan tan buen título como ésa para ser así consideradas, y que, sin embargo, nadie hasta ahora les ha otorgado el rango de principios innatos.

§ 19. Tampoco nos instruye mejor la cuarta proposición, a saber: *que es preciso arrepentirse de los pecados,* mientras no se determine qué acciones son esas que se consideran pecados. Porque la palabra *peccata* o pecados, se toma de ordinario para significar generalmente los actos malos que atraen castigo a quien los comete; pero ¿cuál, entonces, puede ser ese gran principio de moral que nos obligue a arrepentirnos y a no hacer eso que nos acarreará un daño, sin que sepamos cuáles sean en particular esos actos que traen semejantes consecuencias? En verdad, se trata de una proposición certísima y digna de ser inculcada y recibida en y por quienes han sido enseñados cuáles actos son pecados en toda circunstancia; pero ni ésta, ni la anterior proposición pueden concebirse como principios innatos, ni, de serlo, tendrían alguna utilidad, a no ser que el patrón y la medida de todas las virtudes y de todos los vicios estuviesen grabados en la mente de los hombres y fuesen también principios innatos, lo cual me parece muy dudoso. Por lo tanto, me imagino que es poco probable que Dios hubiese grabado ciertos principios en la mente de los hombres en palabras de tan incierta significación, como las palabras *virtud* y *pecados,* que, entre hombres diversos, se refieren a cosas diferentes. Pero es más, ni siquiera puede suponerse que tales principios estén adscritos a ciertas palabras, porque las empleadas en la mayoría de ellos son nombres de sentido muy general que no pueden entenderse sin antes conocer las nociones particulares que abrazan. Y es que en los casos particulares, la ponderación debe salir del conocimiento de las acciones mismas, y las reglas sobre las cuales se fundan esas acciones son independientes de las palabras y anteriores al conocimiento de los nombres; las cuales reglas deben ser sabidas de un hombre, sea el que fuere el idioma que por suerte le toque aprender, ya sea el inglés, ya sea el japonés, y aun si

jamás aprende ningún idioma, ni entienda el uso de las palabras, como acontece en el caso de los sordos y mudos. Cuando se muestre que quienes no han aprendido el uso de las palabras y no han sido enseñados por la ley y las costumbres de sus países, saben que el no matar a otro hombre es parte del culto debido a Dios, así como el no tener comercio con más mujer que una; el no procurar el aborto; el no exponer a sus hijos; el no tomar lo ajeno aunque lo deseemos, sino, por lo contrario, aliviar y remediar la necesidad del prójimo, y que, cuando hemos obrado de un modo contrario a esos preceptos, debemos arrepentirnos y lamentarnos y tener propósito de enmienda; cuando, digo, se pruebe que todos los hombres efectivamente conocen y aceptan todas esas reglas y otras mil semejantes, todas las cuales caen bajo el sentido de esas dos palabras generales arriba empleadas, es decir, *virtutes et peccata,* entonces habrá mejor razón para admitirlas y a otras parecidas, como nociones comunes y principios de orden práctico. Y, con todo, aun siendo cierto que hubiese asentimiento universal (suponiendo que lo hay para los principios morales) respecto a verdades que pueden conocerse de otro modo al de una impresión original, esa circunstancia no probaría que fueran innatas, que es cuanto pretendo sostener.

§ 20. *Se satisface la objeción de que los principios innatos pueden haberse corrompido.* De bien poco servirá aducir aquí la muy cómoda, pero poco substanciosa razón de que los *principios innatos* morales *puedan haberse obscurecido* por efecto de la educación, de las costumbres y de las opiniones generales de quienes nos rodean, y que se *han borrado completamente* de las mentes de los hombres. Porque, de ser verdad esa afirmación, el argumento del asentimiento universal con el cual se pretende probar la existencia de los principios innatos queda sin efecto, a no ser que quienes lo invoquen piensen que sus opiniones personales o las de su capilla puedan pasar por ser el consenso universal, cosa no infrecuente en quienes, erigiéndose en jueces únicos de la verdad, en nada tienen el sufragio y la opinión del resto del género humano. Pero en tal caso, el argumento sería el siguiente: los principios admitidos como verdaderos por toda la humanidad son innatos; los principios admitidos por los hombres juiciosos son los principios aceptados por toda la humanidad; nosotros y quienes piensan como nosotros somos hombres juiciosos; por lo tanto, estando nosotros de acuerdo, nuestros principios son innatos; todo lo cual es bonito modo de argumentar y breve atajo hacia la infalibilidad. Porque, si se toma la cosa de otro modo, resultará muy difícil

entender cómo pueda haber algunos principios que todos los hombres reconocen y consienten, y, sin embargo, que no haya ninguno de esos principios que no estén borrados de las mentes de muchos hombres por efecto de *depravada costumbre y de mala educación.* Lo que quiere decir que todos los hombres admiten esos principios, pero que, sin embargo, muchos hombres los niegan y no les conceden asentimiento. Y ciertamente, suponer la existencia de tales primeros principios no será de gran provecho, porque, con o sin ellos, estaremos en las mismas dudas, puesto que un poder humano, como lo es la voluntad de nuestros maestros o la opinión de nuestros amigos, es capaz de alterarlos o de hacernos perderlos. Y pese a tanta jactancia respecto a los primeros principios y a una luz innata, permaneceremos en iguales tinieblas e incertidumbre como si no hubiera tal luz, pues lo mismo da carecer de norma que poseer una que se desvíe hacia cualquier lado, o no saber cuál sea la buena entre varias y opuestas reglas. Quisiera que los partidarios de los principios innatos me digan si tales principios son o no son susceptibles de empañarse y borrarse por efecto de la educación y de la costumbre. Si no lo son, entonces será preciso encontrarlos al igual en todo el género humano, y tendrán que lucir con claridad en cada hombre; si, en cambio, son susceptibles de variar a causa de nociones adventicias, entonces los deberíamos encontrar más clara y patentemente mientras más nos acerquemos a su origen, es decir, en los niños y en la gente iletrada, por ser quienes han estado menos expuestos a la impresión de opiniones extrañas. Que tomen el lado que más les guste, y verán que es incompatible con los hechos manifiestos y con la cotidiana observación.

§ 21. *En el mundo hay principios contradictorios.* Confieso sin dificultad que hay un gran número de *opiniones* que son recibidas y abrazadas por hombres de diferentes países y de diversa educación y distinto temperamento *como primeros e incuestionables principios,* muchos de los cuales, tanto por absurdos, como porque se oponen entre sí, es *imposible que sean verdaderos.* Sin embargo, y no obstante lo irracionales que puedan ser, todas esas proposiciones son acatadas como sagradas en algún lugar del mundo, y eso, a tal grado, que, hasta hombres de buen entendimiento en otros asuntos, preferirán sacrificar la vida y todo lo que les sea más caro antes que permitirse dudar de la verdad de tales proposiciones o sufrir que alguien la ponga en tela de juicio.

§ 22. *De cómo llegan los hombres a adquirir sus principios.* Por

más extraño que pueda parecer lo anterior, es, sin embargo, lo que confirma la diaria experiencia, y quizá no cause tanta sorpresa, si consideramos la manera y los grados por los cuales puede acontecer que ciertas doctrinas, que no tienen otro origen que la superstición de una niñera o la autoridad de una vieja, puedan alcanzar, con el transcurso del tiempo y el asentimiento de los vecinos, *la dignidad de principios* de religión o de moralidad. Porque quienes se esmeran (según corre la frase) en inculcar en sus hijos los buenos principios (y pocos son los que no tienen buen acopio de tales principios, en los que ellos mismos creen), infunden en el incauto y todavía desprejuiciado entendimiento (pues el papel en blanco es apto para recibir cualquier impresión) esas doctrinas que quieren que retengan y profesen. Tales doctrinas, enseñadas a los niños desde que tienen algún entendimiento, y confirmadas a medida que crecen en edad, ya por declarada profesión, ya por tácito asentimiento de todos con quienes tienen trato, o, por lo menos, de quienes respetan por su sabiduría, por sus conocimientos y por su piedad, y que jamás toleran que se hable de tales proposiciones de ninguna otra manera que no sea como base y cimiento en que apoyan su religión o sus buenas costumbres, llegan, de ese modo, a gozar la reputación de ser verdades innatas, incuestionables y de suyo evidentes.

§ 23. A todo lo cual podemos añadir que cuando los que han sido instruídos de ese modo llegan, con el tiempo, a reflexionar sobre sí mismos, no pueden descubrir en sus mentes nada más antiguo que aquellas opiniones que les fueron enseñadas antes de que la memoria empezara a llevar el registro de sus acciones o antes de que fijara el momento en que algo nuevo se le hubiere presentado, y, por lo tanto, no ponen escrúpulo en *concluir que esas proposiciones, de cuyo conocimiento no pueden encontrar en sí mismos el origen, fueron con toda seguridad impresas en sus mentes por Dios y por la Naturaleza,* y no enseñadas por nadie. Tales proposiciones las abrazan y acogen con la misma veneración que muchos tienen por sus padres; pero no porque sea algo natural, puesto que los niños no observan esa conducta cuando no les ha sido enseñada, sino porque creen que es natural a causa de que así fueron educados y porque no tienen memoria de los comienzos de un tal respeto.

§ 24. Esta explicación parecerá muy probable y se verá que inevitablemente acontece como hemos dicho, si consideramos la naturaleza de los hombres y la constitución de las cosas humanas, según

las cuales los más de *los hombres están obligados, para vivir, a dedicar su tiempo a las diarias labores de su profesión, y no podrían gozar de tranquilidad de ánimo sin tener alguna base firme o principio en que descansar sus pensamientos.* Apenas es posible suponer que exista alguien tan desarraigado y superficial en su entendimiento, que no tenga algunas proposiciones que reverencie y que sean para él los principios en que funda sus raciocinios, y por los cuales juzga de la verdad y de la falsedad, de lo justo y de lo injusto. Pero unos, por falta de habilidad y de ocio, otros por carecer de la propensión necesaria, y otros, que se abstienen de inquisiciones, porque así han sido enseñados, lo cierto es que son pocos los hombres que no se ven expuestos, ya por ignorancia, ya por pereza, ya por educación, ya, en fin, por precipitación, a aceptar bajo palabra los principios que les han sido inculcados.

§ 25. Con toda evidencia ése es el caso de todos los niños y gente moza; y el hábito, más fuerte que la naturaleza, pocas veces deja de impulsarlos a adorar como divino cuanto los ha acostumbrado a acatar en sus mentes y a aceptar con sus entendimientos. No es sorprendente, pues, que en una edad madura, cuando los hombres están ocupados o en los quehaceres de la vida, o sumidos en la busca de los placeres, no se pongan seriamente a la tarea de examinar sus credos, y muy particularmente cuando uno de sus principios consiste en que los principios no deben dudarse. Y si por acaso se disfruta de tiempo y se tiene capacidad y voluntad, ¿quién será el osado que se atreva a sacudir las bases en que ha fundado todos sus pensamientos y todos sus actos anteriores, y a exponerse de ese modo a atraer sobre sí la vergüenza de haber estado durante tanto tiempo en el equívoco y en el error? ¿Dónde está quien tenga la intrepidez para afrontar el reproche, siempre a mano, que se lanza a quienes se atreven a disentir de las opiniones recibidas en su país o por su capilla? ¿Y dónde encontrar al hombre dispuesto a soportar con paciencia los calificativos de extravagante, de escéptico o de ateo que con seguridad le serán aplicados a quien, por poco que sea, ponga escrúpulo respecto a cualquier opinión común? Y piénsese, además, que mucho será *el temor en dudar de esos principios,* cuando se tienen, como acontece con casi todo el mundo, por normas que Dios estableció en la mente para patrón y piedra de toque de todas las demás opiniones. Y nada habrá que impida pensar que son sagrados, cuando se advierte que, de todos sus pensamientos, ésos son los primeros en el tiempo y los más venerados por los demás hombres.

§ 26. No es difícil imaginar, pues, cómo por estos medios acontece que los hombres acaben por adorar los ídolos que han sido erigidos en sus mentes; que se encariñen con las nociones que les han sido tan familiares, y que lleguen a revestir con los atributos de lo divino a ciertos absurdos y errores, convirtiéndose en celosos adeptos de sectas que rinden culto a los toros y a los monos, y por cuya defensa están dispuestos a argumentar, a pelear y a morir. *Dum solos credat habendos esse deos, quos ipse colit...* ("cada uno está persuadido que solamente se deben reconocer los dioses que sirve". Juvenal, sátira XV, v. 37 y 38). Porque, como las facultades raciocinantes del alma, que casi siempre están ocupadas, aunque no siempre con cautela y sabiduría, no podrían desplegarse, faltas de fundamento y de apoyo en la mayoría de los hombres, quienes, o por pereza o por distracción no quieren penetrar hasta los principios del conocimiento y rastrear la verdad hasta su fuente y origen, o por carencia de tiempo, de auxilios adecuados o por alguna otra causa no pueden hacer eso, resulta muy natural y es casi inevitable que esa gente comulgue con algunos principios de prestado; de suerte que, gozando éstos de la supuesta reputación de ser pruebas de otras cosas, se piensa que ellos mismos no están necesitados de prueba alguna. Quienquiera que admita en su mente algunos de esos principios, para abrigarlos allí con el acatamiento que es habitual conceder a los de su clase, sin jamás aventurarse a examinarlos, sino, por lo contrario, acostumbrándose a creer en ellos, puesto que son para ser creídos, estará expuesto a recibir de la educación que le den y de las modas aceptadas en su país cualquier absurdo en calidad de principio innato, y, a fuerza de fijar la atención sobre el mismo objeto, llegar a cegarse de tal modo que tome por imagen de la deidad y por hechura de sus manos, algún monstruo alojado en su propio cerebro.

§ 27. *Precisa examinar los principios.* En la variedad de opuestos principios, aceptados y defendidos por toda clase y calidad de hombres, puede fácilmente notarse cuántos son los que llegan a ellos por ese camino paulatino que hemos explicado, teniéndolos por innatos. Y a quien niegue que ése es el método por el cual la mayoría de los hombres alcanzan la certidumbre que tienen acerca de la verdad y de la evidencia de sus principios, quizá no le sea tan fácil encontrar otra manera de explicar la existencia de opuestos dogmas firmemente creídos, confiadamente afirmados, y por los cuales tantos hombres están dispuestos en todo tiempo a morir en confirmación de su verdad. Y por cierto, si es privilegio de

los principios innatos el ser recibidos sin examen y sobre la fe de su propia autoridad, no sabré decir qué cosa hay que no pueda creerse, ni cómo sea posible poner en duda los principios aceptados por cualquiera. Pero si se admite que es lícito y aun obligado examinar y poner a prueba los principios, quisiera saber de qué modo pueden ponerse a prueba los principios primeros e innatos; o por lo menos se podrá preguntar razonablemente cuáles son los rasgos y características que enseñen a distinguir a los auténticos principios innatos de los otros, para que, entre la gran variedad de candidatos, no se caiga en error en asunto de tan alta importancia. Cuando esto se haga, estaré dispuesto a abrazar unas proposiciones tan deseadas como útiles; pero mientras tanto, humildemente, me permitiré dudar, puesto que temo que el argumento del asentimiento universal, el único aducido, no es una indicación suficiente para guiarme en la elección y para asegurarme de la existencia de cualquier principio innato. Por cuanto se ha dicho, pienso que está fuera de duda que no hay ningunos principios de orden práctico en que estén de acuerdo todos los hombres y que, por lo tanto, ninguno es innato.

Capítulo IV

OTRAS CONSIDERACIONES RELATIVAS A LOS PRINCIPIOS INNATOS, TANTO ESPECULATIVOS COMO PRACTICOS

§ 1. *Los principios no podrían ser innatos, a menos que también lo fueran sus ideas.* Si los que se empeñan en persuadirnos que hay principios innatos no los hubieran tomado en conjunto, sino que hubieran considerado por separado las partes de que están compuestas esas proposiciones, quizá ellos mismos no habrían creído tan a la ligera que tales proposiciones son efectivamente innatas. Puesto que, si las ideas que componen esas verdades no fueran innatas, sería imposible que las proposiciones compuestas por ellas fueran innatas, o que nuestro conocimiento de ellas hubiera nacido con nosotros. Porque si las *ideas* no son innatas, entonces, hubo un momento en que la mente carecía de esos principios, y, por lo tanto, no son innatos, sino que procederán de algún otro origen. Y es que, donde no hay ideas, no puede haber ningún conocimiento, ningún asentimiento, ningunas proposiciones mentales o verbales acerca de esas ideas.

§ 2. *Las ideas, sobre todo las que pertenecen a los principios, no nacen con los niños.* Si consideramos con atención a los niños recién nacidos tendremos pocos motivos para pensar que traen con ellos muchas ideas al mundo. Porque, exceptuando, quizá, alguna tenue idea de hambre, de sed y de calor, y de algún dolor que pudieron haber sentido en el seno materno, no hay ni la menor apariencia de que tengan alguna idea establecida, y particularmente ninguna de aquellas *ideas que responden a los términos de que están formadas esas proposiciones universales* que se tienen por principios innatos. Uno puede percibir cómo, gradualmente y con el tiempo, las ideas entran en sus mentes, y que no reciben ninguna más, ni ninguna otra que no sean las que les proporcionan la experiencia y la observación de las cosas que se les presentan; lo cual bastará para satisfacernos que no se trata de rasgos originales impresos en la mente.

§ 3. De haber principios innatos, la proposición de que *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo,* sería, sin duda, uno de esos principios. Pero ¿habrá alguien que piense o alguien que diga que las ideas de *imposibilidad* y de *identidad* son ideas innatas? ¿Son, acaso, ideas que todos los hombres tengan y traigan al mundo? ¿Son, acaso, las ideas que primero se encuentran en los niños y que preceden a todas las ideas adquiridas? Tendrían que ser así si fueran innatas. Pero, pregunto, ¿tiene un niño alguna idea de la imposibilidad y de la identidad, antes de tener la idea de lo que es blanco o negro, dulce o amargo? Y ¿qué, acaso, por conocimiento de aquel principio es como concluye que no le sabe igual el pezón del pecho que ha sido frotado con ajenjo? ¿Podemos pensar que sea el conocimiento que tenga de *impossibile est idem esse, et non esse,* lo que hace que un niño distinga entre su madre y una persona extraña, o lo que le hace acudir a aquélla y huir de ésta? ¿O qué, entonces, la mente se rige a sí misma y a su asentimiento por ideas que no tiene aún? ¿O será, acaso, que el entendimiento deduce conclusiones de unos principios que aún no ha conocido ni entendido? Los nombres de *imposibilidad* e *identidad* se refieren a dos ideas tan distantes de ser innatas o de haber nacido con nosotros, que, por lo contrario, me parece que son de esas que requieren mucho esmero y atención para que lleguemos a formarlas bien en nuestro entendimiento. Tan lejos andan, en efecto, de ser ideas traídas al mundo con nosotros; tan alejadas de los pensamientos de la infancia y de la niñez, que, examinado el asunto, me parece se encontrará que les faltan a muchos hombres ya maduros.

§ 4. *La idea de identidad no es innata.* Si la idea de la *identidad* (para sólo tomar este ejemplo) es una impresión nativa, y, por lo tanto, una idea clara y tan obvia que necesariamente la conocemos desde la cuna, bien quisiera yo que un niño de siete años, o hasta una persona de setenta, me dijeran si un hombre, que es una criatura que consiste de alma y cuerpo, es el mismo hombre cuando su cuerpo cambia; si Euforbo y Pitágoras, que tuvieron la misma alma, fueron el mismo hombre, aunque hayan vivido con varios siglos de diferencia; y que me dijeran si el gallo, que también tuvo la misma alma, fue el mismo que Euforbo y Pitágoras. De aquí aparecerá, quizá, que nuestra idea de lo idéntico no es algo tan bien establecido ni tan claro, como para merecer que se la tenga por innata en nosotros. Porque si esas ideas innatas no son tan claras y distintas como para ser universalmente conocidas y naturalmente asentidas, no pueden ser el sujeto de verdades universales e indubitables, sino que serán motivo de inevitable y eterna incertidumbre. Porque supongo que no todos tienen la misma idea de la identidad que tuvo Pitágoras y que tienen miles de sectarios suyos. Pero ¿cuál es, entonces, la verdadera? ¿Cuál la innata? O ¿acaso hay dos diferentes ideas de la identidad, ambas innatas?

§ 5. Y nadie piense que las cuestiones que acabo de proponer acerca de la identidad del hombre son puras especulaciones vacías, porque, aun en ese caso, bastaría para mostrar que en la mente de los hombres no hay ninguna idea innata de la identidad. Pero quien quiera reflexionar con alguna atención en la resurrección de la carne, y considere que la Divina Justicia llamará a juicio en el último día a, precisamente, las mismas personas, para concederles la felicidad o la miseria en la otra vida según hayan vivido bien o mal en ésta, advertirá, quizá, que no fácilmente podrá resolver para sí qué es lo que hace que un hombre sea el mismo, o en qué consiste la identidad, y entonces no admitirá tan a la ligera que él y todo el mundo, los niños inclusive, tienen naturalmente una idea clara de ese asunto.

§ 6. *Las ideas del todo y de la parte no son innatas.* Examinemos ahora ese principio matemático de que *el todo es más grande que la parte.* Presumo que esta proposición está considerada como uno de los principios innatos, y estoy seguro que tiene para ello tan buen derecho como cualquiera otra. Sin embargo, nadie puede pensar que sea un principio innato, si considera que las ideas que

contiene, las de todo y parte, son perfectamente relativas; y que las ideas positivas a las que pertenecen propia e inmediatamente son las de extensión y número, de las cuales, el todo y la parte, no son sino relaciones. De tal suerte que, si el todo y la parte son ideas innatas, forzosamente lo serán también las de extensión y número, puesto que es imposible tener una idea de una relación, sin tener ninguna idea de la cosa misma a la que esa relación pertenece, y sobre la cual está fundada. En cuanto a que los hombres tengan o no naturalmente impresas en la mente las ideas de extensión y de número, es cosa que dejo a la consideración de los defensores de los principios innatos.

§ 7. *La idea de adoración no es innata.* Que *Dios debe ser adorado* es, sin duda, una mayor verdad de cuantas puedan entrar en la mente del hombre, y merece ocupar el primer sitio entre todos los principios de orden práctico. Sin embargo, en modo alguno puede considerarse innata, a no ser que las ideas de Dios y de adoración sean innatas. Que la idea a que se refiere el término adoración no esté en el entendimiento de los niños, ni sea un rasgo original impreso en la mente, es, creo, algo que fácilmente se concederá por quien considere que son muy pocos los hombres maduros que tienen una noción clara y distinta de ella. Y nada hay más ridículo, supongo, que decir que los niños tienen innato ese principio de orden práctico de que *Dios debe ser adorado,* cuando, sin embargo, ignoran cuál es esa adoración de Dios que les obliga. Pero dejemos eso para considerar que,

§ 8. *La idea de Dios no es innata.* Si alguna idea puede suponerse innata, la idea de Dios, entre todas y por muchas razones, debe aceptarse como tal, porque es difícil concebir cómo, sin la idea innata de una deidad, pueda haber principios morales innatos. Sin la noción de un legislador es imposible tener una noción de una ley y de la obligación de guardarla. Aparte de los ateos, mencionados por los antiguos, y estigmatizados en los anales de la historia, ¿no, acaso, la navegación ha descubierto, en estas más tardías edades, naciones enteras, en la bahía de Soldania (Rhoe, *apud* Thevenot, p. 2), en el Brasil (Jean de Lery, cap. 16), en Boronday (La Martinière, *Voyage dès pays septentrionaux,* páginas 310–332) y en las Islas de los Caribes, etc., entre las cuales no se encontró noción alguna acerca de un Dios, ni de una religión? Nicolás de Techo, en sus Cartas *Ex Paraquaria, de Caaiguarum conversione,* dice a la letra: *Reperi eam gentem nullum nomen habere, quod deum et hominis animam significet; nulla sacra habet,*

nulla idola ("Encontré que esta nación no tiene ninguna palabra que signifique Dios y el alma del hombre; que no tiene ningún culto y ningún ídolo"). Éstos son ejemplos de naciones en que la naturaleza sin cultivo ha sido abandonada a sus propios recursos, sin contar con el auxilio de las letras, de la disciplina y de los beneficios de las artes y de las ciencias. Pero los hay que, habiendo gozado de esas ventajas en una medida muy considerable, sin embargo, por no haber encaminado sus pensamientos en esa dirección, carecen de la idea y del conocimiento de Dios. Será, no lo dudo, una sorpresa para otros, como lo fue para mí, saber que los siameses se encuentran en ese caso. Sobre el particular consúltese al último enviado del rey de Francia (Luis XIV) a esos países (La Loubère. *Du royaume de Siam,* tomo I, parte II, cap. 9, y parte III, caps. 20 y 22), quien no da mejor noticia acerca de los mismos chinos *(ibid.,* parte III, caps. 20 y 23). Y si no queremos dar fe a las palabras de La Loubère, los misioneros en China, incluyendo a los jesuítas, esos grandes panegiristas de los chinos, todos a una concuerdan y nos convencen de que la secta de los *litterati,* o sea de los sabios, que guardan la antigua religión china y que son el partido dominante, son todos ateos *(Vid.* Navarrete, *Colección de viajes,* y la *Historia cultus Sinensium).* Y quizá, si examináramos con atención las vidas y razonamientos de gente no tan remota, no nos faltaría motivo para temer que muchos, en países más civilizados, no tienen en la mente una impresión ni muy profunda, ni muy clara acerca de una deidad. Quizá, también, sea de temerse que las quejas que se escuchan desde el púlpito acerca del ateísmo no carecen de motivo, y aunque sólo son unos cuantos libertinos miserables los que ahora confiesan descaradamente su ateísmo, sin embargo, posiblemente sabríamos de muchos más si el temor a la espada del magistrado o a la censura del prójimo no les contuviera las lenguas, los cuales, de no existir el miedo al castigo o a la afrenta, proclamarían su ateísmo tan abiertamente como lo pregonan con sus vidas.

§ 9. Pero aun concediendo que la humanidad, en todas partes, tuviera una noción de un dios (de lo cual la historia nos da aviso contrario), no se seguiría que fuese una idea innata. Porque, suponiendo que ningún pueblo careciera de un nombre para designar a Dios, o que no le faltara alguna oscura noción acerca de Él, con todo, no se probaría así que se trata de impresiones naturales en la mente, como tampoco los nombres de fuego, de sol, de calor o de número prueban que las ideas a que se refieren esos términos sean innatas, por el hecho de que los hombres conozcan y reciban

universalmente los nombres y las ideas de esas cosas. Ni, por lo contrario, la falta de un nombre para designar a Dios, o la ausencia de una noción acerca de Él en la mente de los hombres, es argumento contra la existencia de Dios, como tampoco probaría que en el mundo no existe la piedra imán la circunstancia de que una gran parte de la humanidad no tenga noción de ella, ni un nombre para designarla; o que no hay varias especies distintas de ángeles o entes inteligentes por encima de nosotros, sólo porque carecemos de ideas acerca de dichas distintas especies, o de nombres para mentarlas. Porque, como el lenguaje común de cada país proporciona palabras a los hombres, difícilmente pueden éstos evitar tener alguna idea acerca de esas cosas, cuyos nombres son de frecuente uso; y si se trata de algo que lleve consigo la noción de excelencia, de grandeza o de extraordinario, que sea cosa que interese, y que impresione la mente con el temor de un poder absoluto e irresistible, será una idea que, según todas las probabilidades, penetrará muy hondo y se extenderá mucho, sobre todo si es una idea que agrade a las luces comunes de la razón, y que sea naturalmente deductible de todo cuanto conocemos, como acontece con la idea de Dios. Porque las huellas visibles de una sabiduría y poder extraordinarios son tan patentes en todas las obras de la creación, que cualquier criatura racional que las considere atentamente, no puede menos de descubrir una deidad. Y como la influencia que el descubrimiento de un tal ente deberá necesariamente ejercer sobre todos los que sepan de él es tan poderosa y lleva aparejada tanto peso de reflexión y de comunicatividad, me parece tan extraño encontrar en la tierra una nación entera de gente tan bruta que carezca de la noción de Dios, como encontrar una que le falten las nociones del número o del fuego.

§ 10. Empleado una sola vez el nombre de Dios en cualquier lugar del mundo, para expresar un Ser superior, poderoso, sabio e invisible, la conformidad de una tal noción a los principios de la razón común, y el interés que siempre tendrán los hombres en mencionarla frecuentemente, son motivos para que necesariamente se propague amplia y lejanamente y para que se transmita a las generaciones futuras; sin embargo, la aceptación generalizada del nombre de Dios y de la imperfecta y vacilante noción comunicada por ese término a la porción poco reflexiva de la humanidad, no prueban que la idea respectiva sea innata; solamente se demuestra que quienes hicieron el descubrimiento supieron usar bien de su raciocinio al reflexionar seriamente sobre las causas de las cosas y rastrearlas a su fuente de origen; de tal manera que una vez co-

municada esta tan importante noción a gente menos especulativa, no sería fácil que se perdiese.

§ 11. Eso es cuanto podría inferirse de la noción de un dios, si fuese cierto que se encontrara entre todas las estirpes humanas y que fuese universalmente reconocida en todos los países por hombres ya maduros. Porque me parece que el asentimiento general en reconocer un dios no puede tener más alcance, ya que si eso basta para probar que la idea de Dios es innata, bastará también para probar que es innata la idea del fuego, porque puede decirse con verdad, pienso, que no hay una sola persona en el mundo que, teniendo una noción de Dios, no tenga también la idea del fuego. Estoy seguro de que si se estableciera una colonia de niños en una isla en que no hubiera fuego, no tendrían, ni una noción, ni un nombre para tal cosa, no obstante lo universalmente que fuese conocida y recibida en todo el resto del mundo. Y quizá, también, andarían igualmente lejos de tener un nombre o una noción de Dios, hasta que alguno de ellos reflexionara acerca de la constitución y causas de las cosas, lo cual fácilmente lo conduciría a una noción de Dios. No bien enseñada esta noción, la razón y la natural tendencia de los pensamientos la propagarían después y la conservarían entre ellos.

§ 12. *Conviene a la bondad divina que todos los hombres tengan una idea de Dios. Se sigue de aquí que esa idea es innata. Se responde a esta objeción.* Ciertamente, se argumenta que es razón pensar que a la bondad divina conviene imprimir en la mente del hombre ciertos rasgos y nociones de la deidad, para no dejarlo en las tinieblas y en la duda acerca de un asunto que tantísimo le importa; y también para que Dios asegure, de ese modo, el acatamiento y la veneración que una criatura tan inteligente como el hombre le debe. De aquí se concluye que, por lo tanto, no habrá dejado de hacerlo.

Este argumento, si algún peso tiene, probará mucho más de lo que se espera de él por quienes lo emplean para el caso. Porque si podemos alegar que Dios ha hecho para el hombre todo cuanto el hombre juzga que es bueno para él por la razón de que eso conviene a la bondad divina, entonces se probará, no sólo que Dios ha impreso una idea de sí mismo en la mente humana, sino que, además, ha escrito allí en bella y clara letra todo cuanto el hombre debe saber o creer acerca de Dios, todo cuanto debe hacer en acatamiento a sus mandatos, y que la divinidad lo ha dotado de una voluntad y de unos afectos en todo conformes a esos manda-

tos. Sin duda, todos estarán de acuerdo en que es mejor para el hombre no andar a tientas en la oscuridad en busca del conocimiento, al modo que San Pablo dice que andaban en busca de Dios los gentiles (Hechos, XVII, 27), en lugar de que su voluntad fuese contraria a su entendimiento, y su apetito se opusiera a su deber. Los sectarios de la Iglesia de Roma dicen que es más ventajoso al hombre y más conforme con la bondad de Dios que haya en la tierra un juez infalible para resolver las controversias; que, por lo tanto, lo hay. Y yo, por igual razón, les digo que es mejor para los hombres que cada hombre sea infalible, y dejo a su consideración si el peso de este argumento les hará admitir que, en efecto, cada hombre es infalible. Me parece muy sólida razón decir que *puesto que el Dios infinitamente sabio ha hecho tal o cual cosa, está bien qùe así sea.* Pero me parece que es *confiar demasiado en nuestra propia sabiduría, decir que puesto que yo pienso que algo es lo mejor, por lo tanto Dios lo habrá hecho según pienso.* Y tocante al asunto en cuestión, será vano tratar de mostrar a base de ese argumento, que Dios ha impreso en la mente unas ideas innatas, ya que la experiencia cierta nos enseña lo contrario. Pero la bondad divina no ha sido remisa con el hombre por no haberle dado esos naturales rasgos del conocimiento o impreso esas ideas innatas en la mente, puesto que le ha proporcionado esas facultades que bastan para que descubra por sí solo todo cuanto es necesario a los fines de un tal ser; y no dudo que, también, para hacer patente que un hombre sepa hacer buen uso de sus habilidades naturales, puede, sin necesidad de principios innatos, alcanzar el conocimiento de un Dios y las demás cosas que le conciernen. Habiendo dotado Dios al hombre de esas facultades del conocimiento que posee, no estaba mayormente obligado por su bondad a inculcar en la mente del hombre esas nociones innatas, que lo está de construir para él puentes y casas, después de haberle dado la razón, las manos y los materiales necesarios para tales obras. Sin embargo, hay pueblos en el mundo que, aunque ingeniosos, carecen de puentes y de casas o están mal provistos de esas cosas; del mismo modo que hay otros que están completamente desprovistos de la idea de Dios y de principios morales, o, por lo menos, son muy malos los que tienen. En ambos casos la explicación es que nunca emplearon con industria en ese sentido su ingenio, sus facultades y sus potencias, sino que se conformaron con las opiniones, con los hábitos y con las cosas de su país, tal como los encontraron, sin cuidarse de mirar más adelante. Si tú o yo hubiésemos nacido en la Bahía de Soldania, es posible que nuestros pensamientos y nuestras ideas no habrían

excedido las de los groseros hotentotes que allí viven; y si Apochancana, rey de Virginia, hubiese sido educado en Inglaterra, quizá habría sido tan consumado teólogo y tan buen matemático como cualquiera de los que se encuentran en esta isla. Porque la diferencia entre ese rey y un inglés mejor educado consiste simplemente en esto: que el ejercicio de las facultades de aquél no tuvo más campo que el acotado por los usos, modos y nociones de su país natal, y que jamás se orientó hacia otras o más profundas investigaciones; de tal suerte que si no tuvo ninguna idea de Dios, ello se debe tan sólo a que no perseveró en la meditación que lo habría conducido a esa idea.

§ 13. *Las ideas de Dios difieren en distintos hombres.* Concedo que, de haber ideas impresas en la mente de los hombres, habría motivo para esperar que la noción acerca de su Hacedor sería una de ellas, a manera de sello que Dios hubiera puesto a su obra, a fin de recordar al hombre de su dependencia y de su deber, y que de esa noción procederían las primeras muestras del conocimiento humano. Empero ¿cuánto tiempo es menester que transcurra antes de que semejante idea pueda percibirse en los niños? Y cuando aparece ¿cuánto más se asemeja a la opinión y noción del maestro que no a una representación del verdadero Dios? Quien observe el progreso por el cual los niños alcanzan sus conocimientos verá que son los objetos que primero y más familiarmente se les presentan los que hacen las primeras impresiones en su entendimiento, y no encontrará huella alguna de nada anterior. Es fácil advertir, además, que sus pensamientos no se ensanchan sino a medida que se familiarizan con una mayor variedad de objetos sensibles, para retener en la memoria las ideas de esos objetos, y para adquirir la habilidad de combinarlas, extenderlas y reunirlas de varios modos. De qué modo, por estos medios, llegan los niños a forjar en la mente una idea de las que el hombre tiene de Dios es cosa que mostraré más adelante.

§ 14. ¿Cómo pensar que las ideas que los hombres tienen acerca de Dios obedezcan a rasgos y marcas de sí mismo escritos en la mente humana por el propio dedo de la divinidad, cuando vemos que en un mismo país, y bajo uno y el mismo nombre, los hombres tienen muy distintas y aun contrarias e incompatibles ideas y concepciones acerca de Él? La circunstancia de que convengan todos en un nombre o sonido dificilmente prueba que se trate de una noción innata de Dios.

§ 15. ¿Qué noción verdadera o tolerable acerca de la deidad pueden tener quienes reconocen y adoran a cientos de dioses? Con sólo la admisión de más de un Dios, dan muestra, con evidencia infalible, de la ignorancia en que están respecto a Él, y prueban que carecen de una verdadera noción de Dios, ya que excluyen de ella las cualidades de unidad, infinitud y eternidad. Si a esto añadimos las concepciones groseras que tenían acerca de la corporeidad divina, expresadas en las imágenes y representaciones de sus dioses; si consideramos los amoríos, matrimonios, copulaciones, lujurias, querellas y tantas otras bajezas atribuídas por ellos a sus deidades, tendremos pocos motivos para pensar que el mundo pagano, es decir, la mayor parte de la humanidad, tenía en su mente una idea de Dios como la que Él mismo habría impreso con el objeto de evitar que el hombre se descarriara a ese propósito. Y si el argumento del asentimiento universal, tan empeñosamente esgrimido, probara la existencia de impresiones innatas, tan sólo probaría esto: que Dios imprimió en las mentes de todos los hombres que hablan un mismo idioma un nombre para ser designado, pero no una idea acerca de sí mismo, porque, conviniendo esa gente en el nombre, tiene, sin embargo, aprehensiones bien diferentes acerca de la cosa significada. Y si me dicen que la variedad de deidades adoradas por el mundo pagano no es sino modo figurado de expresar los diversos atributos de ese ser incomprensible, o las distintas misiones de su providencia, yo contesto que no me meto a averiguar lo que pudieron significar originalmente; pero que nadie se atreverá a sostener que así lo entendía el vulgo. Y quien consulte el *Viaje* del Obispo de Berite (cap. 13), para no citar otros testimonios, verá que la teología de los siameses admite francamente una pluralidad de dioses, o, mejor dicho, según juiciosamente lo advierte el abate de Choisy en su *Journal du voyage de Siam* (pp. 107–117), que propiamente hablando consiste en no reconocer dios alguno.

§ 16. Si se dice que en todas las naciones los hombres sabios han llegado a tener una concepción verdadera acerca de la unidad y de la infinitud de Dios, lo concedo; pero tengo que advertir, *primero*, que esto excluye la universalidad del asentimiento en lo tocante a las cosas divinas, salvo en el nombre, porque siendo muy pocos los hombres sabios, quizá uno en mil, la tal universalidad resulta muy estrecha; pero, *segundo*, me parece que aquella circunstancia prueba con claridad que las nociones mejores y más verdaderas que los hombres han tenido acerca de Dios no fueron impresas en sus mentes, sino adquiridas por el pensamiento y la

meditación y por el buen uso de las facultades, puesto que fueron los hombres sabios y reflexivos quienes, por el correcto y cuidadoso empleo de sus pensamientos y de sus raciocinios, alcanzaron una noción verdadera acerca de éste, como de otros asuntos; mientras que la porción de los hombres perezosos e irreflexivos, que suma con mucho el mayor número, recibieron sus nociones por azar, tomándolas de la tradición común y de concepciones vulgares, sin preocuparse para nada acerca de su verdad. Y si es razón pensar que la noción de Dios es innata, porque todos los hombres sabios la han tenido, entonces será preciso que la idea de la virtud sea innata, porque también la han tenido todos los hombres sabios.

Tal fue evidentemente el caso de toda la gentilidad; y ni aun entre los judíos, cristianos y mahometanos que reconocieron todos la existencia de un solo Dios, y pese al cuidado que se tuvo de darles una noción verdadera de Dios, ha sido esa una doctrina que haya podido prevalecer entre ellos, como para que todos tengan la misma y la verdadera idea acerca de Él. Y ¿cuántos no habrá aún entre nosotros que, si se investiga el caso, se imaginan a Dios en la forma de un hombre sentado en el cielo, y tienen acerca de Él muchos otros conceptos absurdos e indignos? Ha habido entre los cristianos, así como entre los turcos, sectas enteras que han sostenido muy en serio que la deidad es corpórea y de forma humana; y aunque entre nosotros se encuentran ahora pocos que profesen ser antropomorfistas (conozco algunos que lo admiten), con todo, yo creo que quien se moleste en averiguarlo encontrará entre los cristianos ignorantes y poco instruídos muchos que sean de esa opinión. Basta hablar con campesinos, cualquiera que sea su edad, o con gente moza, cualquiera que sea su condición, para ver que aunque el nombre de Dios no se les cae de la boca, sin embargo, las nociones a que refieren ese nombre son tan extravagantes, bajas y lastimosas que nadie puede imaginar que fueron enseñadas por hombre racional, y mucho menos que hayan sido escritas por el dedo de Dios mismo. Tampoco veo en qué sentido Dios ha de tenerse por menos bondadoso al darnos una mente desprovista de una idea impresa acerca de Sí mismo, que al enviarnos desnudos al mundo, o porque al nacer no traemos con nosotros ningún arte o habilidad. Porque estando dotados de las facultades precisas para alcanzar todo eso, es falta de industria y reflexión nuestra, y no de largueza por parte suya, si carecemos de ello. Tan cierto es que hay un Dios, como que son iguales los ángulos opuestos que se hacen por intersección de dos líneas rectas. Nunca ha habido ninguna criatura racional que, dedicándose seriamente a examinar la verdad de esas proposiciones, pueda

menos de asentir a ellas; aunque, sin duda, hay muchos hombres que, por no haber dirigido en ese sentido sus pensamientos, son ignorantes, tanto de una como de la otra. Y si alguien estima conveniente llamar a esto asentimiento universal (que sería el colmo de su alcance), a tal cosa no me opongo; pero un asentimiento universal como ese, no es más prueba de que la idea de Dios sea innata, de que lo sea también la idea de aquellos ángulos.

§ 17. *Si la idea de Dios no es innata, no se puede suponer que ninguna otra lo sea.* Puesto que, aun cuando el conocimiento de la existencia de un dios sea el descubrimiento mas natural de la razón humana, y que, sin embargo, la idea acerca de él no es innata, como me parece evidente de cuanto se ha dicho, presumo que no habrá ninguna otra idea que pueda aspirar a ese rango. Porque, si Dios hubiera grabado alguna impresión o rasgo en el entendimiento de los hombres, lo más razonable es suponer que habría sido una idea clara y uniforme acerca de Sí mismo, en cuanto nuestra débil capacidad fuese susceptible de recibir un objeto tan incomprensible e infinito. Pero, el que nuestras mentes se encuentren al principio vacías de esa idea, siendo la que más nos concierne, es una presunción fuerte contra cualquier otra impresión que se pretenda sea innata. Confieso que, hasta donde puedo observar, no he logrado encontrar ninguna, y me agradaría que alguien me ilustrara sobre el particular.

§ 18. *La idea de substancia no es innata.* Confieso que hay otra idea que sería generalmente ventajoso que tuvieran los hombres, puesto que generalmente hablan de ella como si la tuvieran, y es la idea de substancia, que no tenemos, ni podemos tener por vía de sensación o de reflexión. Si la Naturaleza se hubiera preocupado por proveernos de alguna idea, bien podríamos esperar que fuera ésta de substancia, puesto que por nuestras propias facultades no podemos procurárnosla nosotros mismos. Empero, vemos que, por lo contrario, puesto que esta idea no la tenemos por las vías por donde llegan a la mente las otras, en realidad no la poseemos como una idea clara; de tal suerte que la palabra substancia no significa nada, a no ser una incierta suposición de no sabemos qué (es decir, alguna cosa de la cual no tenemos ninguna particularidad distinta y positiva) idea, que consideramos ser el *substratum* o sostén de aquellas ideas que sí conocemos.

§ 19. *Ninguna proposición puede ser innata, puesto que ninguna idea es innata.* Pese a cuanto hablemos, pues, de principios innatos,

ya especulativos, ya prácticos, hay la misma probabilidad en decir que un hombre tiene en la bolsa cien libras esterlinas, y al mismo tiempo negar que traiga un penique, un chelín, una corona o cualquier otra moneda que sirva para sumar aquella cantidad, que la que hay para pensar que ciertas proposiciones son innatas, cuando las ideas a que se refieren no pueden en modo alguno suponerse innatas. El que se reciban algunas proposiciones con asentimiento general, no prueba para nada que las ideas expresadas en ellas sean innatas, porque en muchos casos, sea cual fuere el modo como están allí las ideas, será forzoso conceder asentimiento a las palabras que expresan la conformidad o inconformidad respecto a tales ideas. Todo el que tenga una idea verdadera de Dios y del culto que se le debe asentirá a esta proposición: que *Dios debe ser objeto de un culto,* si la proposición está expresada en un idioma que entienda esa persona; y todo hombre razonable que no le haya prestado atención hoy, estará dispuesto mañana a asentir en esa proposición; sin embargo, podemos suponer que hay millones de hombres que carecen hoy de una o de ambas de dichas ideas. Porque si admitimos que los salvajes y la mayoría de los campesinos tienen una idea de Dios y del culto que se le debe (lo cual no estará uno muy dispuesto a creer con sólo conversar con ellos), de todos modos creo que son pocos los niños de quienes se pueda suponer que tengan esas ideas, las cuales, por lo tanto, debieron empezar a tenerse en algún momento dado, y entonces es cuando, también, se empezará a asentir en aquella proposición, para ya no hacer cuestión del asunto en lo sucesivo. Pero semejante asentimiento, concedido a una proposición al ser escuchada por vez primera, no es prueba de que las ideas que contiene sean innatas, como no lo es que un ciego de nacimiento (a quien mañana le extirparán las cataratas) haya tenido las ideas innatas de un sol, de la luz, de lo azafranado o de lo amarillo, sólo porque, cuando recobre la vista, seguramente asentirá a las siguientes proposiciones: *que el sol es luminoso, o que el azafrán es amarillo.* Por lo tanto, si semejante asentimiento concedido al ser escuchada por vez primera una proposición no puede probar que las ideas en ella contenidas sean innatas, menos podrá probar que lo sean las proposiciones mismas que las contienen. Y si hay alguna proposición que tenga ideas innatas, mucho me gustaría que se me diga cuáles y cuántas son.

§ 20. *No hay ideas innatas en la memoria.* A todo lo cual permítaseme añadir que, de haber ideas innatas que estén en la mente, pero sin que la mente piense en ellas de un modo efec-

tivo, deberán estar alojadas en la memoria, de donde serán expuestas a la vista por vía de reminiscencia; es decir, serán conocidas al ser recordadas como percepciones que estaban antes en la mente, a menos que pueda haber reminiscencia sin recuerdo. Porque recordar es tanto como percibir algo con la memoria, o con conciencia de que era algo conocido o percibido antes. Faltando esto, toda idea que le llega a la mente es nueva y no es una idea recordada, ya que la conciencia de que era algo que previamente estaba en la mente es lo que distingue el recordar de todos los demás modos de pensar. Toda idea nunca percibida por la mente, jamás estuvo en la mente. Toda idea en la mente, o bien es una percepción efectiva, o bien, habiendo sido una percepción efectiva, está de tal suerte en la mente que por la memoria puede ser una vez más una percepción efectiva. Siempre que hay una percepción efectiva de una idea, sin concurso de la memoria, la idea aparece como perfectamente nueva y como desconocida antes por el entendimiento. Siempre que la memoria exhibe efectivamente una idea, es con conciencia de que antes había estado en la mente y que no le es completamente extraña. Que esto sea o no así, me remito a la observación personal de cada quien, y en vista de ello, deseo que se me dé el ejemplo de una idea de las supuestas innatas que alguien pueda revivir y recordar como una idea que conocía previamente (antes de haber recibido ninguna impresión de ella por las vías que mencionaremos más adelante), sin cuya conciencia de una percepción anterior no hay recuerdo; y toda idea que llegue a la mente sin tal conciencia no es una idea recordada, ni procede de la memoria, ni de ella puede decirse que estaba en la mente antes de su aparición. Porque lo que no está efectivamente a la vista, o lo que no está en la memoria, no está en ningún modo en la mente, y es tanto como decir que nunca estuvo en ella. Vamos a suponer a un niño que tuvo el uso de sus ojos hasta el tiempo en que pudo distinguir los colores, pero que después las cataratas cerraron las ventanas, y por espacio de cuarenta o cincuenta años esta persona vive en tinieblas, de suerte que pierda completamente toda memoria de las ideas que tuvo acerca de los colores. Tal fue el caso de un ciego con quien conversé en una ocasión, que perdió la vista a causa de las viruelas cuando era niño, y que no tenía más noción de los colores que un ciego de nacimiento. Y pregunto ¿este hombre podía tener entonces en su mente algunas ideas acerca de los colores, al igual que un ciego de nacimiento? Y creo que nadie dirá que ni el uno ni el otro pueden tener en la mente ninguna idea de colores. Pero que se le extirpen las cataratas, y entonces será cuando

la idea (que no recuerda) de los colores, en virtud de su vista recobrada, le será transmitida *de novo* a su mente, sin conciencia de haber tenido un conocimiento previo, después de lo cual podrá recordarlos y traerlos a la mente estando en las tinieblas. En este caso, todas estas ideas de colores que pueden, no estando a la vista, ser revividas con conciencia de haber sido conocidas antes, es que están en la memoria, y en ese sentido dícese que están en la mente. Para lo que sirve todo esto es para concluir que toda idea que está en la mente, sin que esté efectivamente a su vista, sólo está allí en cuanto que está en la memoria; y si no está en la memoria, es que no está en la mente; y si está en la memoria, la memoria no podrá sacarla a la vista de la mente, sin que se tenga la percepción de que procede de la memoria, es decir, que se trata de algo antes conocido y que ahora es recordado. Si, por lo tanto, hubiere ideas innatas, tendrán que estar en la memoria o no estarán en ningún lugar de la mente; y si están en la memoria es que se las podrá revivir sin que sea necesaria ninguna impresión externa; y siempre que se las traiga a presencia de la mente se las recordará; es decir, traen con ellas una percepción de que no son algo completamente nuevo para la mente. Siendo tal la diferencia que siempre existe entre lo que está y lo que no está en la memoria o en la mente, todo aquello que no está en la memoria, cuando aparece en la mente, aparece como perfectamente nuevo y antes desconocido; y todo aquello que está en la memoria o en la mente, cuando ha sido sugerido por la memoria, aparece como no-nuevo, sino que la mente lo encuentra en sí misma y sabe que allí estuvo antes. Por esto podrá comprobarse si hay alguna idea innata en la mente, antes de una impresión hecha por la sensación o por la reflexión. Por lo demás, bien quisiera conocer a un hombre que, habiendo llegado al uso de razón o en cualquier otro momento de su vida se acordara de alguna de esas ideas y al cual no le hubiesen parecido nuevas desde su nacimiento. Si alguien sostiene que hay ideas en la mente que no están en la memoria, le rogaría que se explique y que haga inteligible lo que dice.

§ 21. *Los principios que se dice son innatos no lo son, por su escasa utilidad o su poca certeza.* Aparte de cuanto tengo dicho, hay otra razón para hacerme dudar de que sean innatos los principios a que me he referido o cualesquiera otros. Yo, plenamente persuadido de que el Dios infinitamente sabio hizo todas las cosas de acuerdo con una perfecta sabiduría, no logro entender por qué se ha de suponer que haya impreso unos principios universales en las mentes de los hombres, ya que esos principios que se pretende

son innatos y que conciernen a lo especulativo no son de mucha utilidad, y los que conciernen a la práctica no son de suyo evidentes y ya que ni los unos ni los otros pueden distinguirse de otras verdades que no se supone sean innatas. Porque ¿con qué objeto estarían grabados ciertos caracteres en la mente por el dedo de Dios, que no son más claros que aquellos que le llegan más tarde o que no pueden distinguirse de ellos? Si alguien piensa que hay tales ideas y proposiciones innatas, que por su claridad y por su utilidad puedan distinguirse de todo lo que sea adventicio en la mente y por ella adquirido, no le será difícil decirnos cuáles son; y entonces todo el mundo será juez idóneo para determinar si son o no son innatas. Porque, si hay tales ideas o impresiones innatas que sean patentemente diferentes de toda otra percepción o conocimiento, cada quien se convencerá de ello por sí mismo. Acerca de la evidencia de estas supuestas máximas innatas ya he hablado, y acerca de su utilidad tendré ocasión de hablar más en adelante.

§ 22. *Las diferencias en los descubrimientos que hacen los hombres dependen del diferente uso que hacen de sus facultades.* Para concluir, hay algunas ideas que se ofrecen francamente a sí mismas al entendimiento de los hombres, y ciertas verdades que resultan de algunas ideas, tan pronto como la mente las formula en proposiciones. Hay otras verdades que requieren una sucesión de ideas colocadas en orden, un compararlas debidamente y ciertas deducciones hechas con atención, antes de que puedan ser descubiertas y de que se les preste asentimiento. Algunas de la primera clase han sido equivocadamente tomadas como innatas, debido a su fácil y general recepción. Pero lo cierto es que las ideas y las nociones están tan lejos de haber nacido con nosotros como lo están las artes y las ciencias, aunque, en verdad, algunas se ofrezcan a nuestras facultades más prontamente que otras, y por lo tanto sean de más general aceptación. Pero aun esto depende del modo como se empleen los órganos de nuestros cuerpos y las potencias de nuestras mentes, puesto que *Dios proveyó a los hombres con facultades y medios para descubrir, recibir y retener verdades, según la manera en que se haga uso de esas facultades y medios.* La enorme diferencia de nociones que hay entre los hombres se debe al distinto modo en que se ejercen las facultades. Los unos (y son los más), tomando las cosas bajo palabra, hacen un mal empleo de su facultad de asentimiento al esclavizar por pereza sus mentes al dictado y dominio de otros, en doctrinas que, como un deber, les corresponde examinar cuidadosamente y no seguir a ciegas con una fe implícita. Los otros, aplicando sus pensamientos

sólo a unas pocas cosas, llegan a saber lo suficiente para alcanzar en ellas un alto grado de conocimiento, permaneciendo en ignorancia de todo lo demás, por no haberse dedicado a la búsqueda de otras investigaciones. Así, el que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos es una verdad tan cierta como pueda serlo cualquier cosa, y pienso que es más evidente que muchas de esas proposiciones que pasan por ser principios. Sin embargo, hay millones de hombres, todo lo expertos que se quiera en otras cosas, que desconocen por completo esa verdad, porque jamás se pusieron a pensar acerca de esos ángulos. Y quien conozca esa proposición, puede, sin embargo, ser absolutamente ignorante de la verdad de otras proposiciones, aun matemáticas, tan claras y tan evidentes como aquélla, sólo porque en su búsqueda de verdades matemáticas se detuvo y no prosiguió más adelante con su pensamiento. Lo mismo puede acontecer respecto a las nociones que tengamos acerca del ser de la deidad, porque, aun cuando no hay ninguna verdad que con mayor evidencia pueda encontrar un hombre por sí mismo que la existencia de Dios, sin embargo, quien se conforme con aceptar las cosas tal como las encuentra en el mundo, según le halaguen los gustos y las pasiones, sin molestarse en investigar un poco acerca de sus causas, de sus fines y de su admirable disposición, y en reflexionar sobre el particular con diligencia y atención, un hombre así puede vivir mucho tiempo sin tener ninguna noción de Dios. Y si alguna persona, por conversación, le hubiere metido semejante noción en la cabeza, posiblemente crea en ella; pero si nunca se tomó el trabajo de examinarla, el conocimiento que tenga no será más perfecto que el que tuviere una persona a quien, habiéndosele dicho que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, lo aceptara bajo palabra, sin examinar la demostración. En tal caso podrá asentir a la existencia de Dios como una opinión probable, pero sin que por eso tenga un conocimiento de su verdad; la cual, sin embargo, podría haber alcanzado con claridad y evidencia si hubiera empleado cuidadosamente sus facultades. Todo lo cual, dígase de paso, es para mostrar *cuánto depende nuestro conocimiento del buen uso de esas potencias de que la naturaleza nos ha dotado,* y lo poco que depende de esos principios innatos que en vano se supone están impresos en el hombre para servirle de guía; principios que todos los hombres no podrían menos de conocer si existieran, pues de otro modo existirían sin ningún objeto. Y puesto que todos los hombres no los conocen, y ni siquiera pueden distinguirlos de otras verdades adventicias, bien podemos concluir que no hay tales principios.

§ 23. *Los hombres deben pensar y conocer por sí mismos.* No sabré decir a qué censuras me expongo al haber dudado así de la existencia de los principios innatos, pues se dirá que he destruído los antiguos cimientos del conocimiento y de la certidumbre. Pero, por lo menos, he logrado persuadirme de que el camino por mí seguido, que es conforme a la verdad, les da mayor firmeza a esos cimientos. De esto estoy cierto, que en el discurso que sigue a continuación no me he propuesto ni desviarme ni apegarme a ninguna autoridad; mi única meta ha sido la verdad, y donde me ha parecido que me conduce, allí han seguido imparcialmente mis pensamientos, sin importarme si las pisadas de otro han dejado o no su rastro por ese camino. No es que carezca del respeto debido a las opiniones ajenas; pero, después de todo, es a la verdad a quien se debe el mayor respeto, y espero que no se me tenga a arrogancia decir que, quizá, adelantaríamos más en el descubrimiento del conocer racional y contemplativo si lo buscáramos en la fuente, en la consideración de las cosas mismas, y más bien empleando nuestros propios pensamientos para encontrarlo, que no los pensamientos de otros. Porque pienso que con igual razón podemos concebir la esperanza de ver con los ojos ajenos que conocer las cosas por el entendimiento de otros. En la medida en que nosotros mismos consideramos y alcanzamos la verdad y la razón, en esa medida somos poseedores de un real y verdadero conocimiento. El hecho de que en nuestros cerebros circulen las opiniones de otros hombres, aunque sean verdaderas, no nos hace ni un ápice más conocedores. Lo que en ellos fue ciencia, en nosotros no es sino obstinación mientras concedamos asentimiento en reverencia a un nombre y no utilicemos, como ellos lo hicieron, la razón para entender esas verdades que les dieron fama. Aristóteles fue ciertamente un hombre de muchos conocimientos; pero nadie pensó que era un sabio porque hubiese abrazado ciegamente y sostenido confiado las opiniones de otro. Y si el tomar sin examen los principios de otra persona no fue lo que hizo de él un filósofo, supongo que apenas será eso lo que haga filósofo a cualquier otro. En las ciencias, cada quien posee tanto como en realidad sabe y comprende: lo que se cree y se acepta sólo bajo palabra no es sino como retazos que, todo lo valiosos que sean cuando unidos a la pieza entera, poco aumentan el capital de quien los recoge. Semejante riqueza de prestado, como el dinero en los cuentos de hadas, si bien es oro en manos de quien se recibe, no será sino hojas y polvo cuando se pretenda usar.

§ 24. *De dónde procede la opinión en favor de los principios innatos.* Cuando fueron halladas algunas proposiciones generales que al ser comprendidas no admitían duda, bien lo sé, el camino más corto y más fácil fue concluir que eran innatas. Una vez recibida esta conclusión, los perezosos se vieron exentos del trabajo de hacer investigaciones y eso mismo impidió la búsqueda por parte de los dubitativos, respecto a todo lo concerniente a lo que había sido declarado innato. Y fue de no poca ventaja, para quienes afectaban ser profesores y maestros, poder convertir en principio de todos los principios el que los principios son incuestionables; porque habiendo establecido el axioma de que hay unos principios innatos, obligaron a sus sectarios a recibir alguna doctrina como innata, lo que fue tanto como impedirles el uso de su propia razón y juicio, y forzarlos a creer y a recibir esa doctrina bajo palabra, sin examen posterior. Así colocados en una actitud de ciega credulidad, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines de quienes tuvieron la habilidad y el cargo de educarlos y dirigirlos. Y no es poco el poder que le otorga a un hombre sobre otro el tener autoridad para dictarle principios y enseñarle verdades indiscutibles, y para hacer que un hombre comulgue, como si fuera un principio innato, con cuanto pueda servir para los fines particulares de quien lo enseña. Si, en cambio, hubieran examinado los modos por los cuales los hombres alcanzan muchas verdades universales, habrían encontrado que se forman en la mente por una reflexión adecuada sobre el ser de las cosas mismas, y que se descubren por el uso de esas facultades de que fueron dotados por la naturaleza para recibir y juzgar, siempre y cuando hayan sido empleadas debidamente para esos efectos.

§ 25. *Conclusión.* Mostrar cómo procede el entendimiento es el propósito del siguiente discurso, asunto en que me ocuparé una vez que haya advertido de antemano que, para limpiar el camino hacia los fundamentos que concibo como los únicos verdaderos sobre los cuales establecer aquellas nociones que podemos tener acerca de nuestro propio conocer, hasta ahora me he visto en la necesidad de dar las razones que tengo para dudar de la existencia de los principios innatos. Y como algunos de los argumentos en contra de tales principios se apoyan en opiniones comúnmente recibidas, me he visto obligado a dar por supuestas varias cosas, lo que apenas puede evitar quien se proponga la tarea de mostrar la falsedad o la improbabilidad de cualquier doctrina. En los discursos polémicos acontece lo mismo que en el asalto de las ciudades,

donde, con tal de que el terreno sea firme para emplazar las baterías, no se averigua a quién se le ha pedido prestado, ni a quién pertenece, y sólo interesa que sirva para el propósito. Empero, como en lo que sigue de este discurso me propongo levantar un edificio uniforme y bien trabado en todas sus partes, hasta donde me ayuden mi experiencia y observaciones, tengo la esperanza de edificarlo sobre tales bases que no me obliguen a apuntalarlo con soportes y contrafuertes que descansen en cimientos pedidos de prestado; o, por lo menos, si lo mío resulta ser un castillo en el aire, trataré que sea todo de una pieza y que no se desmorone. Por lo demás, quiero advertir a mi lector que no espere demostraciones innegables y convincentes, a no ser que se me conceda el privilegio, no pocas veces asumido por otros, de que se den por supuestos mis principios, porque entonces no dudo de que también yo sabré hacer demostraciones. Todo cuanto diré en favor de los principios sobre los cuales procedo es que solamente puedo apelar a la experiencia y observación desprejuiciadas de cada uno, para que digan si son o no verdaderos; y eso es todo cuanto puede pedirse a un hombre que no tiene más pretensión que exponer sincera y libremente sus propias conjeturas respecto a un asunto que está un tanto en la oscuridad, y que no persigue otro propósito que el de buscar la verdad, sin ánimo predispuesto.

LIBRO SEGUNDO

DE LAS IDEAS

Capítulo I

DE LAS IDEAS EN GENERAL, Y DE SU ORIGEN

§ 1. *La idea es el objeto del acto de pensar.* Puesto que todo hombre es consciente para sí mismo de que piensa, y siendo aquello en que su mente se ocupa, mientras está pensando, las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzura, pensar, moción, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y otras. Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es cómo llega a tenerlas. Ya sé que es doctrina recibida que los hombres tienen ideas natas y ciertos caracteres originarios impresos en la mente desde el primer momento de su ser. Semejante opinión ha sido ya examinada por mí con detenimiento, y supongo que cuanto tengo dicho en el libro anterior será mucho más fácilmente admitido una vez que haya mostrado de dónde puede tomar el entendimiento todas las ideas que tiene, y por qué vías y grados pueden penetrar en la mente, para lo cual invocaré la observación y la experiencia de cada quien.

§ 2. *Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión.* Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia:* he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.* Éstas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanan todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.

§ 3. *Los objetos de la sensación, uno de los orígenes de las ideas.* En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas *percepciones* de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tene-

mos del *amarillo, del blanco, del calor, del frío, de lo blando, de lo duro, de lo amargo, de lo dulce,* y de todas aquellas que llamamos cualidades sensibles. Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiere decir, que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. A esta gran fuente que origina el mayor número de las ideas que tenemos, puesto que dependen totalmente de nuestros sentidos y de ellos son transmitidas al entendimiento, la llamo *sensación.*

§ 4. *Las operaciones de nuestra mente, el otro origen de las ideas.* Pero, en segundo lugar, la otra fuente de donde la experiencia provee de ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene; las cuales operaciones, cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales las ideas de *percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer,* y de todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes, de las cuales, puesto que tenemos de ellas conciencia y que podemos observarlas en nosotros mismos, recibimos en nuestro entendimiento ideas tan distintas como recibimos de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos. Esta fuente de origen de ideas la tiene todo hombre en sí mismo, y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo se parece mucho y puede llamársele con propiedad sentido interno. Pero, así como a la otra la llamé sensación, a ésta la llamo *reflexión,* porque las ideas que ofrece son sólo tales como aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Por lo tanto, en lo que sigue de este discurso, quiero que se entienda por *reflexión* esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas, y en razón de los cuales llega el entendimiento a tener ideas acerca de tales operaciones. Estas dos fuentes, digo, a saber: las cosas externas materiales, como objetos de sensación, y las operaciones internas de nuestra propia mente, como objetos de reflexión, son, para mí, los únicos orígenes de donde todas nuestras ideas proceden inicialmente. Aquí empleo el término "operaciones" en un sentido amplio para significar, no tan sólo las acciones de la mente respecto a sus ideas, sino ciertas pasiones que algunas veces surgen de ellas, tales como la satisfacción o el desasosiego que cualquier idea pueda provocar.

§ 5. *Todas nuestras ideas son o de la una o de la otra clase.* Me parece que el entendimiento no tiene el menor vislumbre de alguna idea que no sea de las que recibe de uno de esos dos orígenes. *Los objetos externos proveen a la mente de ideas de cualidades sensibles,* que son todas esas diferentes percepciones que producen en nosotros; *y la mente provee al entendimiento con ideas de sus propias operaciones.* Si hacemos una revisión completa de todas estas ideas y de sus distintos modos, combinaciones y relaciones, veremos que contienen toda la suma de nuestras ideas, y que nada tenemos en la mente que no proceda de una de esas dos vías. Examine cualquiera sus propios pensamientos y hurgue a fondo en su propio entendimiento, y que me diga, después, si no todas las ideas originales que tiene allí son de las que corresponden a objetos de sus sentidos, o a operaciones de su mente, consideradas como objetos de su reflexión. Por más grande que se imagine el cúmulo de los conocimientos alojados allí, verá, si lo considera con rigor, que en su mente no hay más ideas sino las que han sido impresas por conducto de una de esas dos vías, aunque, quizá, combinadas y ampliadas por el entendimiento con una variedad infinita, como veremos más adelante.

§ 6. *Lo que se observa en los niños.* Quien considere con atención el estado de un niño recién llegado al mundo tendrá pocos motivos para pensar que está abarrotado de las ideas que constituyen el material de sus futuros conocimientos. Gradualmente es como llega a proveerse de ideas, y aunque las cualidades más obvias y que le sean más familiares son las que se imprimen antes de que la memoria comience a llevar un registro del tiempo y del orden, es frecuente, sin embargo, que ciertas cualidades poco comunes se presenten tan tarde, que son pocos los hombres que no pueden recordar el tiempo cuando por primera vez las conocieron; y si valiera la pena, no hay duda que sería posible vigilar a un niño de manera que tuviera muy pocas ideas, aun de las comunes, antes de llegar a ser hombre. Pero como todos los que nacen en este mundo están rodeados de cuerpos que continuamente y de diverso modo los afectan, una gran variedad de ideas se imprimen en la mente de los niños, téngase o no el cuidado de enseñárselas. La luz y los colores están en todas partes en constante disposición de causar impresiones, con sólo que el ojo esté abierto; el sonido y algunas cualidades tangibles no dejan de solicitar a los sentidos que les son propios, y de ese modo se abren paso hasta la mente. Sin embargo, creo que se concederá sin dificultad, que si se tu-

viera a un niño en un lugar en que sólo viera el negro y el blanco hasta que fuera un hombre, no tendría más idea del escarlata o del verde que la que podría tener del sabor de un ostión o de la piña quien, desde niño, jamás hubiera probado esos alimentos.

§ 7. *Los hombres tienen distintas ideas, según la diferencia de los objetos con que entran en contacto.* Por lo tanto, los hombres se proveen de mayor o menor número de ideas simples procedentes del exterior, según que los objetos con que entran en contacto presenten más o menos variedad, como también acontece respecto a las ideas procedentes de las operaciones internas de la mente, según el hombre sea más o menos reflexivo. Porque, si bien es cierto que quien contempla las operaciones de su mente no puede menos de tener ideas llanas y claras acerca de dichas operaciones, sin embargo, a no ser que vuelva su pensamiento en esa dirección para considerarlas atentamente, no tendrá más ideas claras y distintas de todas esas operaciones de su mente y de todo cuanto allí pueda observarse, que las ideas particulares que podría tener de cualquier paisaje o de las partes y movimientos de un reloj, quien no dirija sus ojos hacia esos objetos y repare con atención en sus partes. Puede acontecer que el cuadro o el reloj estén situados de tal manera que todos los días pase cerca de ellos, pero, a pesar de eso, tendrá una idea confusa de todas las partes de que se componen, mientras no se aplique a considerar atentamente cada una en particular.

§ 8. *Las ideas de reflexión son más tardías, porque requieren atención.* Y aquí vemos la razón por la cual es necesario que pase algún tiempo antes de que la mayoría de los niños tengan ideas acerca de las operaciones de sus mentes, y por qué muchas personas no tienen, a lo largo de su vida, ninguna idea muy clara o perfecta de la mayor parte de esas operaciones. Porque aunque constantemente están ocurriendo en la mente, sin embargo, como si se tratase de visiones en flotación, no imprimen huellas suficientemente profundas para dejar en la mente ideas claras, distintas y duraderas, hasta que el entendimiento, volviendo sobre sí mismo, reflexiona sobre sus propias operaciones y las convierte en el objeto de su propia contemplación. Cuando los niños entran en el mundo se encuentran rodeados de nuevas cosas, las cuales, por una constante solicitación de sus sentidos, continuamente están llamando a la mente hacia ellas, obligándola a fijarse en lo nuevo, lo que provoca un gusto por la variedad de objetos cambiantes. De esta suerte los primeros años generalmente se emplean

y distraen en mirar hacia afuera; y como, por otra parte, las ocupaciones de los hombres los conducen a familiarizarse con lo que se encuentra en el exterior, crece el niño con la atención constantemente ocupada en las sensaciones externas, y rara vez se detiene a reflexionar sobre lo que pasa en su interior, hasta que alcanza años maduros; y hay muchos que apenas lo hacen entonces.

§ 9. *El alma comienza a tener ideas cuando empieza a percibir.* Preguntar en qué momento tiene ideas un hombre es tanto como preguntar cuándo empieza a percibir, puesto que tener ideas y percibir son la misma cosa. Yo sé que es opinión recibida que el alma siempre piensa, y que, mientras existe, tiene constantemente en sí misma una percepción actual de ciertas ideas, y que ese pensar actual es tan inseparable del alma como la extensión actual lo es del cuerpo. De ser esto cierto, inquirir por el comienzo de las ideas de un hombre es tanto como inquirir por el comienzo de su alma; porque, a esa cuenta, el alma y sus ideas, como el cuerpo y su extensión, empezarán ambos a existir al mismo tiempo.

§ 10. *El alma no piensa siempre, puesto que eso no puede probarse.* Pero, que se suponga que el alma exista con anterioridad a, o simultánea con, o en algún tiempo posterior a los primeros rudimentos u organización, o en los comienzos de la vida en el cuerpo, es asunto que dejo a la discusión de quienes lo hayan meditado mejor que yo. Admito que yo soy de esos que tienen un alma obtusa que no se percibe a sí misma en constante contemplación de ideas; ni tampoco concibo que sea más necesario el que la mente esté siempre pensando, que lo sea para el cuerpo estar siempre en movimiento, ya que, según lo concibo, la percepción de ideas es para el alma lo que el movimiento es para el cuerpo: no su esencia, sino solamente una de sus operaciones. Por lo tanto, por más que se suponga que el pensar es la acción propia del alma, no hace falta, sin embargo, suponer que siempre esté pensando, que siempre esté activa. Ése, quizá, sea el privilegio del Autor Infinito y Conservador de todas las cosas, *que nunca dormita ni duerme*; pero no conviene a ningún ser finito, por lo menos no conviene al alma humana. Sabemos con certeza, por experiencia, que algunas veces pensamos, y de aquí podemos sacar esta conclusión infalible: que hay algo en nosotros que tiene el poder de pensar; pero si esa substancia piensa o no perpetuamente es algo de lo cual no podemos asegurarnos más allá de lo que la experiencia nos informa. Porque decir que el pensar actual es esencial al alma e inseparable de ella es incurrir en una petición de

principio y no es dar ninguna prueba por vía de razón, la cual es necesario dar, cuando no se trate de una proposición de suyo evidente. Pero acerca de que sea cierto que esta proposición: *que el alma piensa siempre,* sea de suyo evidente y a la cual todo el mundo concede su asentimiento apenas oída, me atengo al dictado de todo el género humano. Se duda si yo pensé o no durante toda la noche anterior; como es un asunto de hecho, se incurre en petición de principio al aducir como prueba una hipótesis acerca de la cosa misma que se discute. De este modo cualquier cosa puede ser probada: basta suponer que todos los relojes piensan mientras se mueve el péndulo para probar indubitablemente que mi reloj estuvo pensando durante toda la noche anterior. Pero quien no quiera engañar debe construir sus hipótesis sobre hechos y demostrarlas por vía de experiencia sensible, y no establecer una presunción de hecho en favor de su hipótesis, es decir, suponer que así es el hecho. Semejante modo de probar se reduce a esto: será necesario admitir que durante toda la noche anterior estuve pensando, porque otra persona supone que siempre estoy pensando, aunque yo mismo no pueda percibir que siempre pienso.

Pero los hombres enamorados de sus opiniones no sólo son capaces de suponer lo que está a debate, sino de alegar falsamente en materia de hecho. Pues de qué otro modo puede alguien decir que es inferencia mía, *que una cosa no es, porque no somos sensibles de ella mientras dormimos.* Yo no digo que no hay un alma en un hombre, porque no es sensible de ella mientras duerme; pero sí digo que en ningún tiempo puede pensar, ya despierto, ya dormido, sin ser sensible de ello. Este ser sensible no es necesario respecto a ninguna cosa, salvo respecto a nuestros pensamientos, para los cuales es y siempre será necesario, mientras no podamos pensar sin tener conciencia de que pensamos.

§ 11. *El alma no es siempre consciente de que piensa.* Concedo que el alma en un hombre en estado de vigilia nunca está sin pensamiento, porque ésa es la condición de ese estado. Pero que el dormir sin soñar no sea una afección que concierne al hombre por entero, mente y cuerpo, es una cuestión que quizá merezca la pena de ser considerada por un hombre en estado de vigilia, pues no es fácil concebir que algo piense, y no sea consciente de ello. Si el alma piensa en un hombre dormido, sin ser consciente de ello, pregunto si, mientras piensa de ese modo, tiene algún placer o dolor, o si es capaz de experimentar felicidad o miseria. Yo estoy seguro que no es más capaz de eso que lo sería la cama o el suelo en que descansa; porque ser feliz o miserable, sin tener conciencia

de ello, me parece completamente inconsecuente e imposible. O si por acaso fuera posible que la mente pueda, mientras el cuerpo duerme, tener por su cuenta sus pensamientos, sus goces y cuidados, su placer y su dolor, de los cuales el hombre no tenga conciencia, es seguro que Sócrates dormido y Sócrates despierto no son la misma persona; sino que el alma de Sócrates, cuando duerme, y Sócrates el hombre, compuesto de cuerpo y alma cuando está despierto, son dos personas; puesto que el Sócrates despierto no tiene conocimiento de, ni le importa, esa felicidad o miseria que su alma experimenta sola y por sí misma mientras él duerme, sin percibir nada de ello, y que le es tan ajeno como la felicidad o miseria de un hombre en las Indias, cuya existencia enteramente desconoce. Porque si privamos completamente nuestras acciones y sensaciones de toda conciencia acerca de ellas, especialmente del placer y del dolor y de la cura que siempre los acompaña, será difícil saber en qué parte radica la identidad personal.

§ 12. *Si un hombre que duerme piensa sin saberlo, el hombre dormido y el hombre despierto son dos personas.* El alma, dicen estos hombres, piensa cuando duerme profundamente. Mientras piensa y percibe es ciertamente capaz de experimentar delicia y turbación, así como cualesquiera otras percepciones. Pero todo esto lo tiene por su cuenta: el hombre dormido, claro está, no tiene conciencia de ello. Supongamos, entonces, el alma de Cástor separada de su cuerpo mientras él duerme; suposición que no es imposible para la gente con quien ahora discuto, y que tan liberalmente otorga vida a todos los animales distintos del hombre, sin concederles una alma pensante. Esta gente no podrá, pues, juzgar que sea imposible o contradictorio que el cuerpo viva sin alma, ni tampoco que el alma subsista y piense o tenga percepción, aun percepción de la felicidad o la miseria, sin cuerpo. Supongamos, entonces, digo, que el alma de Cástor está separada de su cuerpo, mientras él duerme, y que ella tiene sus pensamientos aparte. Supongamos, además, que elige como teatro de su pensar al cuerpo de otro hombre, el de Pólux, por ejemplo, que está dormido sin alma; porque, si mientras Cástor duerme, su alma puede pensar aquello de que Cástor nunca tendrá conciencia, nada importa el lugar que su alma elija para pensar. Tenemos aquí, pues, los cuerpos de dos hombres con solamente un alma entre los dos, y los cuales supondremos que alternativamente despiertan y duermen, de suerte que el alma siempre piense en el que esté despierto, y acerca de lo cual, quien esté dormido, no tenga jamás

conciencia ni percepción alguna. Y ahora pregunto, si Cástor y Pólux, que sólo tienen un alma que piensa y percibe en uno de ellos aquello de que no es consciente ni se cura el otro, no son dos personas tan distintas como lo fueron Cástor y Hércules, o Sócrates y Platón, y si no podrá acontecer que uno de ellos sea muy feliz y el otro muy desgraciado. Por igual razón, quienes creen que el alma puede pensar aparte algo de que el hombre no es consciente hacen del alma y del hombre dos personas distintas; ya que supongo que nadie hará consistir la identidad de las personas en que el alma esté unida a un mismo número de partículas de materia, porque si eso es necesario para la identidad, será imposible, en el constante fluir de las partículas de nuestros cuerpos, que ningún hombre pueda ser la misma persona dos días o dos momentos seguidos.

§ 13. *Es imposible convencer de que piensan a los que duermen sin soñar.* Paréceme, por lo tanto, que cada cabeceo soñoliento hace vacilar la doctrina de los que enseñan que el alma siempre está pensando. Por lo menos, es un hecho que a quienes alguna vez acontece dormir sin soñar es imposible llegar a convencerlos de que sus pensamientos han estado ocupados, algunas veces durante cuatro horas, sin enterarse de ello; y si se les sorprende en el acto mismo, despertándolos en la mitad de esa durmiente contemplación, nunca pueden dar la menor cuenta de ella.

§ 14. *Inútilmente se alegará que los hombres sueñan sin recordarlo.* Se dirá, quizá, que el alma piensa hasta en los momentos de sueño más profundo, pero que la memoria no lo retiene. Pero parece difícil concebir que el alma de un hombre dormido pueda estar en un momento ocupada en pensar, y que en el otro momento, en el hombre despierto, no pueda recordar ninguno de esos pensamientos, y esto es algo que requiere mejor prueba que la pura afirmación para que pueda creerse. Porque ¿quién puede imaginar, sin más ni más, y a base tan sólo de una afirmación, que la mayor parte de los hombres piensan durante toda la vida por varias horas al día en algo que, de ser preguntados, aun en medio del acto, no tienen el menor recuerdo? La mayoría de los hombres, creo, pasan gran parte del tiempo que duermen sin soñar. Yo conocí una vez a un hombre, criado en letras y de no mala memoria, que me dijo que nunca había soñado en toda su vida, hasta que tuvo esas calenturas de que acababa de sanar, que sería a los veinticinco o veintiséis años de su edad. Supongo que el mundo ofrece más casos como ése; por lo menos cada quien en-

contrará, entre sus conocidos, ejemplos de personas que pasan la mayoría de sus noches sin soñar.

§ 15. *De acuerdo con esta hipótesis, los pensamientos de un hombre dormido deberían ser en extremo racionales.* Pensar con frecuencia, y jamás retener lo que se piensa ni por un momento, es una manera de pensar muy inútil. Y el alma en semejante estado del pensar, en bien poco excede, si acaso, a un espejo que constantemente recibe una variedad de imágenes, o ideas, pero que no retiene ninguna: desaparecen y se esfuman, sin que quede de ellas ninguna huella. El espejo en nada aprovecha tales ideas, ni el alma tales pensamientos. Quizá se dirá que en un hombre en estado de vigilia se emplean los materiales del cuerpo y se utilizan en el pensar, y que el recuerdo de los pensamientos se retiene por las impresiones que se hacen en el cerebro y por las huellas que quedan después de que ha pensado; pero que respecto al pensar del alma que no percibe el hombre cuando duerme, el alma piensa aparte, y al no hacer uso de los órganos del cuerpo, no le deja ninguna impresión y por lo tanto, no hay recuerdo de tales pensamientos. Para no aducir una vez más el absurdo de dos personas distintas que se sigue de esa suposición, contesto que cualesquiera que sean las ideas que pueda recibir la mente y que pueda considerar sin auxilio del cuerpo, es razonable concluir que podrá también retenerlas sin ese auxilio, pues de otro modo el alma, o cualquier espíritu separado, obtendrá muy escaso beneficio al pensar. Si carece del recuerdo de sus propios pensamientos; si no puede atesorarlos para su provecho, y es incapaz de recordarlos cuando quiera; si no puede reflexionar acerca de lo pasado y aprovechar sus experiencias previas, sus raciocinios y sus consideraciones, ¿a qué propósito piensa? Quienes, a esta cuenta, hacen del alma una cosa pensante, no hacen de ella un ser mucho más noble que el que hacen aquellos a quienes éstos condenan, por creer que el alma no es sino la parte más sutil de la materia. Porque, en suma, rasgos trazados en el polvo que el primer soplo de aire borra, o bien impresiones hechas en un montón de átomos o espíritus animales, son tan útiles y le prestan al sujeto igual excelencia que los pensamientos de un alma que perecen al ser pensados; que una vez fuera de su vista, se han ido para siempre sin dejar memoria alguna detrás de sí. La naturaleza nunca hace cosas de excelencia para bajos o ningunos usos; y apenas puede concebirse que nuestro Creador infinitamente sabio nos haya dado una facultad tan admirable como es la potencia de pensar, esa facultad que más se acerca a la excelencia de Su propio e incom-

prensible ser, para que sea empleada tan ociosa e inútilmente, por lo menos durante una cuarta parte del tiempo que permanece aquí, en estar constantemente pensando sin recordar ninguno de esos pensamientos, y sin que le aproveche a ella ni a otros, ni siendo en modo alguno útil a ninguna otra parte de la creación. Si lo examinamos, yo supongo que no encontraremos que el movimiento de la materia, bruta e insensible, pueda ser, en ninguna parte del universo, de tan poco uso y tan completamente desperdiciado.

§ 16. Ciertamente, hay casos de percepción mientras dormimos, y en que retenemos la memoria de esos pensamientos. Pero qué extravagantes e incoherentes son en su mayor parte, y cuán poco de acuerdo con la perfección y el orden propios a un ser racional, es lo que no hace falta decir a quienes tienen familiaridad con los sueños. Y acerca de este particular, gustosamente querría que se me diga, si el alma, cuando piensa de ese modo por su cuenta y como quien dice separada del cuerpo, obra o no menos racionalmente que cuando está unida con él. Si sus pensamientos separados son menos racionales, entonces esta gente tendrá que decir que el alma le debe al cuerpo la perfección del pensar racional; si no es así, es asombroso que nuestros sueños sean, en su mayor parte, tan frívolos e irracionales, y que el alma no retenga nada de sus más racionales soliloquios y meditaciones.

§ 17. *Según esta hipótesis, el alma tendrá ideas que no proceden ni de la sensación ni de la reflexión, de las cuales no hay ninguna apariencia.* Yo también quisiera que me digan, los que tan confiadamente afirman que el alma siempre está pensando, qué son esas ideas que están en el alma de un niño, antes o justo en el momento de la unión con el cuerpo, previamente a que haya recibido ninguna idea por vía de sensación. Según me parece, los sueños de un hombre dormido están fabricados de las ideas del hombre despierto, aunque en su mayor parte hiladas de un modo extraño. Y es raro, si el alma tiene ideas propias que no sacó de la sensación o de la reflexión (como tendría que tenerlas, si pensó antes de recibir ninguna impresión del cuerpo), que nunca, en su pensar privado (tan privado, que el mismo hombre no lo percibe), retenga ninguna de esas ideas en el momento preciso en que despierta de ellas, y de ese modo proporcione al hombre el placer de nuevos descubrimientos. Pero ¿a quién podrá parecerle razonable que el alma, metida en su retiro durante el sueño, haya pensado durante tantas horas, y que, sin embargo, nunca repare en alguna de esas ideas que no pidió prestadas ni a la sensación ni

a la reflexión, o por lo menos que no conserve la memoria de ninguna, salvo de aquellas que, por ser ocasionadas por el cuerpo, necesariamente serán menos naturales a un espíritu? Es raro que el alma ni una sola vez en la vida entera de un hombre recuerde ninguno de sus pensamientos puros y nativos; ninguna de esas ideas que tuvo antes de tomar nada de prestado al cuerpo, y que jamás le ofrezca, cuando despierto, ninguna otra idea que no sea de las que retienen el olor del recipiente en que está encerrada, es decir, de las que manifiestamente derivan su origen de la unión entre el alma y el cuerpo. Si el alma siempre piensa, y por lo tanto, ha tenido ideas antes de su unión con el cuerpo o antes de haber recibido alguna idea del cuerpo, no es de suponerse sino que durante el sueño recordaría las ideas que le son nativas, y que, durante esa incomunicación con el cuerpo, mientras piensa por sí sola, las ideas en que se ocupa deberían ser, por lo menos algunas veces, esas ideas más naturales y más análogas que tuvo en sí misma, no procedentes ni del cuerpo, ni de una reflexión sobre sus propias operaciones acerca de las ideas así derivadas. Ahora bien, como el hombre en estado de vigilia nunca recuerda aquellas ideas, es preciso concluir de la hipótesis o bien que el alma recuerda algo que el hombre no recuerda, o bien que la memoria solamente pertenece a las ideas que proceden del cuerpo o de las operaciones de la mente acerca de ellas.

§ 18. *¿Cómo puede saber alguien que el alma piensa siempre? Como no es una proposición de suyo evidente, requiere prueba.* También me gustaría que estos hombres que tan confiadamente afirman que el alma humana, o lo que es lo mismo, que el hombre siempre piensa, me dijeran cómo pueden saberlo. Es más, *que me digan cómo llegan a saber que ellos mismos piensan, ya que ellos mismos no lo perciben.* Mucho me temo que con seguridad va a resultar una pura afirmación sin pruebas, y un conocimiento sin percepción. Sospecho que se trata de una noción confusa arbitrada para servir a una hipótesis, y en modo alguno, de una de esas verdades claras cuya propia evidencia nos obliga a admitirlas, o que la común experiencia no nos permite negar sin atrevimiento. Porque lo más que puede decirse a su favor es que posiblemente el alma siempre piensa, pero que no siempre puede retenerlo en la memoria. Y yo digo que es igualmente posible que el alma no piense siempre, y que es mucho más probable que algunas veces no piense, que el que piense con frecuencia durante un largo espacio de tiempo, sin tener conciencia de que ha pensado, en el momento inmediato siguiente.

§ 19. *Es muy improbable que un hombre esté ocupado en pensar, y que, sin embargo, no lo retenga inmediatamente después.* Suponer que el alma piensa y que el hombre no lo percibe es, como ya se dijo, hacer dos personas de un solo hombre. Y si se considera con cuidado la manera en que se expresan estos hombres, cae uno en la sospecha de que eso es lo que suponen. Porque quienes nos dicen que el alma piensa siempre, nunca dicen, que yo recuerde, que un hombre piensa siempre. Pero ¿puede pensar el alma, y no el hombre? o ¿puede, acaso, pensar el hombre sin tener conciencia de ello? Esto, quizá, pasaría por jerigonza en boca de otros. Si dicen que el hombre piensa siempre, pero que no siempre tiene conciencia de ello, igualmente podrían decir que su cuerpo es extenso, sin tener partes. Porque es tan completamente ininteligible decir que un cuerpo es extenso sin partes, como que algo piensa sin tener conciencia de ello, o sin percibir que piensa. Quienes así hablan, podrán decir con la misma razón, si lo requiere su hipótesis, que un hombre siempre tiene hambre, pero que no siempre la siente, ya que el hambre consiste en esa sensación misma, del mismo modo que el pensar consiste en tener conciencia de que uno piensa. Si dicen que un hombre siempre tiene conciencia de que piensa, yo pregunto ¿cómo lo saben?, puesto que el tener conciencia es la percepción de lo que pasa en la propia mente de un hombre. ¿Puede, acaso, otro hombre percibir que tengo conciencia de algo, cuando yo no lo percibo en mí mismo? En esto, el conocimiento del hombre no puede ir más allá de su experiencia. Despertad a un hombre de un sueño profundo y preguntadle en qué pensaba en ese momento. Si él mismo no tiene conciencia de haber estado pensando en nada, tendrá que ser un muy notable adivinador de pensamientos quien pueda asegurarle que estaba pensando. ¿No podría con más razón asegurarle que no dormía? Esto excede toda filosofía, y pide nada menos que una revelación el que otro descubra alguna idea en mi mente, cuando yo no encuentro ninguna en ella. Y tendrán que tener una vista muy penetrante quienes puedan ver con certeza que yo pienso, cuando yo mismo no puedo percibirlo y cuando declaro que no pienso; los cuales, sin embargo, ven que los perros y los elefantes no piensan, cuando nos ofrecen todas las demostraciones imaginables de lo contrario, salvo decirnos que piensan. No faltará quien sospeche que esto es dar un paso más allá de las pretensiones de los hermanos de la Rosa-Cruz, porque parece ser más fácil hacerse invisible a los demás, que el hacer visible para mí los pensamientos de otro, cuando no lo son para él mismo.

Pero basta definir el alma como una substancia que siempre piensa, y asunto concluído. Si semejante definición goza de alguna autoridad, no sé para qué fin pueda servir que no sea para hacer que muchos hombres sospechen que carecen de alma, puesto que advierten que buena parte de sus vidas la pasan sin estar pensando. Porque, que yo sepa, no hay definición, no hay suposiciones de ninguna secta, que pesen lo suficiente como para destruir lo que enseña una experiencia constante; y quizá sea la presunción de saber lo que está más allá de lo que percibimos, lo que provoca tanta inútil disputación y mete tanto ruido en el mundo.

§ 20. *Si observamos a los niños, no hay prueba de otras ideas que no sean de la sensación o de la reflexión.* No veo, por lo tanto, ninguna razón para creer que el alma piensa antes de que los sentidos le hayan proporcionado ideas para pensar sobre ellas; y puesto que el número de esas ideas aumenta y se retienen, acontece que el alma, gracias al ejercicio, perfecciona su facultad de pensar en sus diversas partes; así como, más tarde, combinando esas ideas y reflexionando sobre sus propias operaciones, incrementa su caudal de ideas y también su habilidad para recordar, imaginar, razonar y otras maneras de pensar.

§ 21. Quien se deje guiar por la observación y la experiencia, y no se empeñe en convertir sus propias hipótesis en regla de la naturaleza, advertirá en un niño recién nacido bien pocas señales de un alma habituada a pensar, y menos aún encontrará muestras de raciocinio. Sin embargo, es difícil imaginar que el alma racional piense tanto, y que no raciocine para nada. Y quien considere que los niños recién llegados al mundo gastan la mayor parte de su tiempo durmiendo, y rara vez están despiertos, salvo cuando el hambre pide el pecho, o cuando algún dolor (la sensación más inoportuna de todas) o alguna otra impresión violenta en el cuerpo obliga a la mente a percibirlo y a prestarle atención; quien, digo, considere eso, tendrá motivo, quizá, para imaginar que *el feto en el seno materno no difiere mucho del estado de un vegetal,* sino que pasa la mayor parte de su tiempo sin percepciones o pensamientos, no haciendo otra cosa sino dormir en un lugar donde no necesita buscar su alimento, estando rodeado de un licor siempre igualmente suave y casi siempre en una misma temperatura; donde los ojos carecen de luz, y donde los oídos, por ser tanto el encierro, no son vulnerables a los sonidos; y donde hay poca o ninguna variedad o cambio de objetos que puedan mover a los sentidos.

§ 22. Seguid a un niño desde su nacimiento y observad las modificaciones que acarrea el tiempo, y veréis que a medida que el alma se provee más y más de ideas por vía de los sentidos viene a estar más y más despierta: piensa más, mientras más materia tiene en qué pensar. Después de algún tiempo, empieza a conocer los objetos que, por serle más habituales, han dejado una impresión duradera. De esta suerte llega gradualmente a conocer a las personas de su diario trato y a distinguirlas de los extraños; lo que es ejemplo y efecto de que comienza a retener y a distinguir las ideas que los sentidos le comunican. Y de este modo podemos observar cómo la mente, por grados, se perfecciona en esas facultades y cómo marcha hacia el ejercicio de esas otras que consisten en ampliar, componer y abstraer sus ideas, y en raciocinar y reflexionar acerca de todas esas ideas y sobre ellas, de las cuales tendré ocasión de hablar más particularmente de aquí en adelante.

§ 23. Si, pues, se pregunta ¿cuándo empieza a tener ideas un hombre? creo que la verdadera contestación es que empieza cuando tiene por primera vez una sensación. Porque, visto que, al parecer, no hay ideas en la mente antes de que los sentidos le comuniquen alguna, concibo que las ideas en el entendimiento son simultáneas a la sensación, que es una impresión o moción hecha en alguna parte del cuerpo, de tal índole que produce alguna percepción en el entendimiento. Estas impresiones que los objetos exteriores hacen en nuestros sentidos es aquello en lo cual la mente parece primero ocuparse en esas operaciones que llamamos percibir, recordar, considerar, raciocinar, etc.

§ 24. *El origen de todo nuestro conocimiento.* Con el tiempo, la mente llega a reflexionar sobre sus propias operaciones acerca de las ideas adquiridas por la sensación y de ese modo acumula una nueva serie de ideas, que son las que yo llamo ideas de reflexión. Éstas son las impresiones hechas en nuestros sentidos por objetos exteriores, que son extrínsecas a la mente; y sus propias operaciones, que responden a potencias intrínsecas que le pertenecen exclusivamente, las cuales operaciones, cuando al ser motivo de una reflexión por la mente misma se convierten también en objetos de su contemplación, son, como ya dije, el origen de todo nuestro conocimiento. De esta suerte, la primera capacidad del intelecto humano consiste en que la mente está conformada para recibir las impresiones que hacen en ella, ya los objetos exteriores por vía de los sentidos, ya sus propias operaciones, cuando reflexiona sobre

ellas. Tal es el primer paso que todo hombre da hacia el descubrimiento de cualquier cosa que sea, y ése es el cimiento sobre el cual ha de construir todas esas nociones que de un modo natural ha de tener en este mundo. Todos esos pensamientos sublimes que se levantan por encima de las nubes y que llegan hasta las alturas del cielo mismo, tienen su arranque y su base en aquel cimiento, y en toda esa vasta extensión que la mente recorre al entregarse a esas apartadas especulaciones que al parecer la elevan tanto, no excede ni en un ápice el alcance de esas ideas que la sensación y la reflexión le han ofrecido como objetos de su contemplación.

§ 25. *Ordinariamente el entendimiento es pasivo en la recepción de las ideas simples.* A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento. Porque, se quiera o no, en muchos casos los objetos de nuestros sentidos le imponen a nuestra mente las ideas que les son particulares; y las operaciones de nuestra mente no nos dejan estar sin alguna noción acerca de ellas, aunque sean oscuras. Ningún hombre puede permanecer en total ignorancia de lo que hace cuando piensa. A estas *ideas simples,* cuando ofrecidas a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y hacer unas nuevas, como lo es un espejo de rechazar, alterar o extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le pongan delante. Puesto que los cuerpos que nos rodean afectan de diversos modos a nuestros órganos, la mente está obligada a recibir esas impresiones, y no puede evitar la percepción de las ideas que llevan consigo.

Capítulo II

DE LAS IDEAS SIMPLES

§ 1. *Apariencias no compuestas.* Para entender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, es de observarse cuidadosamente una circunstancia respecto a las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples y algunas son complejas.

Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las cosas mismas, tan unidas y mezcladas que no hay separación o distancia entre ellas, con todo, es llano que las ideas

que esas cualidades producen en la mente le llegan, por vía de los sentidos, simples y sin mezcla. Porque, si bien es cierto que la vista y el tacto toman frecuentemente del mismo objeto y al mismo tiempo ideas diferentes, como cuando un hombre ve a un tiempo el movimiento y el color, y como cuando la mano siente la suavidad y el calor de un mismo trozo de cera, sin embargo, las ideas simples así unidas en un mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que llegan por diferentes sentidos. La frialdad y la dureza, que un hombre siente en un pedazo de hielo, son, en la mente, ideas tan distintas como el aroma y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el aroma de una rosa. Y nada hay más llano para un hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples; las cuales, siendo cada una en sí mismas no compuestas, no contienen nada en sí, sino una apariencia o concepción uniforme en la mente, que no puede ser distinguida en ideas diferentes.

§ 2. *La mente no puede ni hacerlas, ni destruirlas.* Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, le son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la potencia de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas. Empero, no está en el más elevado ingenio o en el entendimiento más amplio, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no proceda de las vías antes mencionadas; ni tampoco le es dable a ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí; ya que el imperio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento se asemeja mucho al que tiene respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que esté dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano; pero es impotente en el sentido de hacer la más mínima partícula de materia nueva, o de destruir un sólo átomo de lo que ya está en ser. Igual incapacidad encontrará en sí mismo todo aquel que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no haya recibido por sus sentidos, procedente de objetos externos, o por la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas. Y yo quisiera que alguien tratase de imaginar un sabor jamás probado por su paladar, o de formarse la idea de un aroma nunca antes olido; y cuando pueda hacer esto,

yo sabré concluir también que un ciego tiene ideas de los colores, y que un sordo tiene nociones distintas y verdaderas de los sonidos.

§ 3. Ésta es la razón por la cual, aunque no creamos que sea imposible para Dios hacer una criatura con otros órganos y más vías que le comuniquen a su entendimiento la noticia de cosas corpóreas, además de esas cinco, según usualmente se cuentan, con que dotó al hombre, por esa razón, digo, es por la que pienso que nadie puede imaginarse otras cualidades en los cuerpos, como quiera que estén constituídos, de las cuales se pueda tener noticia, fuera de sonidos, gustos, olores y cualidades visibles y tangibles. Y si la humanidad hubiese sido dotada de tan sólo cuatro sentidos, entonces, las cualidades que son el objeto del quinto sentido estarían tan alejadas de nuestra noticia, de nuestra imaginación y de nuestra concepción, como pueden estarlo ahora las que pudieran pertenecer a un sexto, séptimo u octavo sentidos, y de los cuales no podría decirse, sin gran presunción, que algunas otras criaturas no los tienen en alguna otra parte de este dilatado y maravilloso universo. Quien no tenga la arrogancia de colocarse a sí mismo en la cima de todas las cosas, sino que considere la inmensidad de ese edificio y la gran variedad que se encuentra en esta pequeña e inconsiderable parte suya que le es familiar, quizá se vea inclinado a pensar que en otras mansiones del universo puede haber otros y distintos seres inteligentes, de cuyas facultades tiene tan poco conocimiento o sospecha, como pueda tenerlo una polilla encerrada en la gaveta de un armario, de los sentidos o entendimiento de un hombre, ya que semejante variedad y excelencia convienen a la sabiduría y poder del Hacedor. Aquí he seguido la opinión común de tener el hombre solamente cinco sentidos, aunque, quizá, puedan con justicia contarse más; pero ambas suposiciones sirven por igual a mi actual propósito.

Capítulo III

DE LAS IDEAS PROVENIENTES DE UN SOLO SENTIDO

§ 1. *División de las ideas simples.* Para mejor concebir las ideas que recibimos de la sensación, quizá no resulte mal que las consideremos en relación con los diferentes modos por los cuales llegan a nuestra mente y se nos hacen perceptibles.

Primero, por lo tanto, hay algunas que penetran en nuestra mente por sólo un sentido;

Segundo, hay otras que entran en la mente por más de un sentido;

Tercero, otras que se obtienen por sólo la reflexión, y

Cuarto, hay algunas que se abren paso y se sugieren a la mente por todas las vías de la sensación y de la reflexión. Las consideraremos por separado y en distintos apartados.

Primeramente, hay algunas ideas que tienen admisión a través de un solo sentido, que está particularmente adaptado para recibirlas. Así, la luz y los colores, el blanco, el rojo, el amarillo, el azul, con sus varios grados o matices, el verde, el escarlata, el morado, el verdemar y todos los demás, entran sólo por los ojos. Todas las clases de ruidos, de sonidos y tonos, sólo por los oídos; los diversos sabores y olores, por la nariz y el paladar. Y si estos órganos, o los nervios que son los conductores que transmiten esas ideas del exterior hasta comparecer en el cerebro, ese salón de audiencia de la mente (como puedo llamarlo), están, cualquiera de ellos, en tal confusión que no desempeñen su cometido, entonces no tienen ningún postigo que les dé entrada; ninguna otra manera de aparecer y de ser percibidas por el entendimiento.

Las más importantes de aquellas que pertenecen al tacto son el calor, el frío y la solidez; todas las demás, que casi consisten totalmente en la configuración sensible, como lo liso y lo áspero, o bien en la adhesión más o menos firme de las partes, como son lo duro y lo suave, lo resistente y lo frágil, son lo bastante obvias.

§ 2. *Pocas ideas simples tienen nombres.* Pienso que será innecesario enumerar todas las ideas simples particulares que pertenecen a cada uno de los sentidos. Ni, por cierto, sería posible hacerlo si quisiéramos, porque hay muchas más, que pertenecen a la mayoría de los sentidos, que aquellas para las cuales tenemos nombres. La variedad de los olores, que son quizá en igual número, ya que no más que las diversas especies de los cuerpos en el mundo, carecen en su mayoría de nombres. Fragancia y hedor sirven habitualmente para expresar esas ideas, lo que en realidad equivale a decir que nos placen o desplacen; aunque el olor de una rosa y el de una violeta, ambos fragantes, son seguramente dos ideas muy distintas. Tampoco están mejor provistos de nombres los diferentes sabores de que recibimos ideas por conducto del paladar. Dulce, amargo, desabrido, agrio y salado, constituyen la mayoría de los epítetos con que contamos para denominar esa innumerable va-

riedad de gustos que se pueden distinguir, no sólo en casi todas las clases de criaturas, sino en las diferentes partes de una misma planta, fruta o animal. Lo mismo puede decirse de los colores y de los sonidos. Por lo tanto, en la cuenta que aquí estoy dando acerca de las ideas simples, me conformaré con poner sólo aquellas que ofrecen más interés para nuestro actual propósito, o aquellas que por sí mismas son menos aptas de ser notadas, aunque muy frecuentemente son los ingredientes de nuestras ideas complejas. Entre ésas, creo, puedo incluir la solidez, de la cual, por lo tanto, trataré en el siguiente capítulo.

Capítulo IV

DE LA SOLIDEZ

§ 1. *Recibimos esta idea por el tacto.* La idea de la solidez la recibimos por nuestro tacto; y surge de la resistencia que advertimos en un cuerpo a que cualquier otro cuerpo ocupe el lugar que posee, hasta que cede. No hay ninguna otra idea que recibamos más constantemente por vía de sensación que la de solidez. Sea que estemos en movimiento, sea en reposo, cualquiera que sea la posición en que estemos, siempre sentimos algo debajo de nosotros, algo que nos sostiene y que impide sumirnos aún más. Y los cuerpos que manejamos a diario nos hacen percibir que mientras están en nuestras manos, por una fuerza invencible, impiden que se acerquen las partes de nuestras manos que los oprimen. Eso que de tal manera impide el acercamiento de dos cuerpos, cuando se mueven el uno hacia el otro, llamo la *solidez*. No disputaré si esta acepción de la palabra *sólido* esté más próxima a su significación original, que aquella en que la usan los matemáticos. Me basta que la noción común de la solidez permita, ya que no justifique, ese empleo de ella; pero si alguien piensa que será mejor llamarle *impenetrabilidad*, tiene mi venia. Sólo que me ha parecido el término *solidez* más propio para expresar esa idea, no únicamente por su empleo vulgar en ese sentido, sino también porque acarrea en sí algo más de positivo que el término *impenetrabilidad*, que es negativo, y quizá sea más una consecuencia de la *solidez* que no la *solidez* misma. Ésta, entre todas, parece ser la idea más íntimamente unida con lo corpóreo y esencial a éste; de tal suerte que no es de encontrarse o de ser imaginada en ningún otro lugar, sino sólo en la materia. Y si bien nuestros sentidos

no toman nota de ella sino en masas de materia que por su volumen sean suficientes para producir en nosotros una sensación, con todo, la mente, una vez adquirida la idea por experiencia en los cuerpos toscos, la persigue más allá y la considera (como también la forma) en la partícula más diminuta de materia que pueda existir, y la encuentra inseparablemente inherente a lo corpóreo, dondequiera que esté o de cualquier modo que esté modificado.

§ 2. *La solidez llena el espacio.* Por esta idea, perteneciente a lo corpóreo, es como concebimos que el cuerpo *llena el espacio.* La cual idea de llenar el espacio implica que, en dondequiera que imaginemos que algún espacio está ocupado por una substancia sólida, concebimos que esa substancia lo posee de tal modo que excluye a toda otra substancia sólida, y que por siempre impedirá a cualesquiera otros dos cuerpos que se muevan en una línea recta el uno hacia el otro que lleguen a tocarse, a no ser que se desplace de en medio de esos dos cuerpos en una línea que no sea paralela a aquella en que se mueven. Es ésta una idea que nos proporcionan suficientemente los cuerpos que de ordinario manejamos.

§ 3. *Es diferente del espacio.* Esta resistencia, por la cual un cuerpo impide que otros cuerpos ocupen el espacio que posee, es tan grande que no hay fuerza, por más poderosa que sea, que pueda vencerla. Todos los cuerpos del mundo presionando por todos lados a una gota de agua no podrán jamás vencer la resistencia que ofrecerá, blanda como es, a que se toquen los unos o los otros, hasta que no se quite de en medio. De aquí que nuestra idea de solidez se distinga, tanto del *espacio puro,* que es incapaz de resistencia o moción, como de la idea común de *dureza.* Porque un hombre puede concebir dos cuerpos colocados a distancia que se acerquen el uno al otro sin tocar ni desalojar ninguna cosa sólida, hasta que sus superficies lleguen a tocarse. De donde, me parece, tenemos la idea clara del *espacio* sin solidez. Porque, para no llegar al extremo de la aniquilación de un cuerpo particular, pregunto ¿no puede acaso un hombre tener la idea del movimiento de un solo cuerpo solitario, sin que ningún otro lo suceda inmediatamente en su lugar? Me parece que es evidente que sí puede, porque la idea de movimiento en un cuerpo no encierra más la idea de movimiento en otro, que la idea de una figura cuadrada en un cuerpo comprende la idea de una figura cuadrada en otro. Yo no pregunto si los cuerpos existen de tal manera que el movimiento de

un cuerpo no puede realmente ser sin el movimiento de otro. Resolver esto de uno u otro modo es incurrir en una petición de principio en favor o en contra de un *vacío*. Mi pregunta es si uno no puede tener la *idea* de un cuerpo movido, mientras otros están en reposo; y creo que nadie negará que si se puede. Si así es, entonces el lugar que abandonó nos proporciona la idea de espacio puro sin solidez, dentro del cual otro cuerpo puede entrar sin resistencia, ni expulsión de nada. Cuando se tira del émbolo de una bomba, el espacio que llenaba en el tubo es seguramente el mismo, ya sea o no que otro cuerpo siga el movimiento del émbolo. Y tampoco implica contradicción el que, al moverse el cuerpo, otro cuerpo, que sólo esté contiguo, no lo siga. La necesidad de semejante moción descansa en el supuesto de que el mundo está lleno; pero no en las ideas distintas de espacio y solidez, que son tan diferentes como la resistencia y la no-resistencia, la expulsión y la no-expulsión. Y que los hombres tengan ideas de espacio sin cuerpo, es lo que demuestran, precisamente, sus disputas acerca del vacío, como se muestra en otro lugar.

§ 4. *Es diferente de la dureza.* De aquí se sigue que la solidez se diferencia también de la dureza, en que la solidez consiste en repleción, y por lo tanto, en que excluye de un modo absoluto a otros cuerpos del espacio que posee; pero la dureza consiste en una cohesión firme de las partes de materia que componen masas de volumen sensible, de tal suerte que el todo no cambia fácilmente de forma. Y en realidad, duro y blando no son sino nombres que les damos a las cosas en relación a la constitución de nuestros propios cuerpos. Así, decimos en general que es duro aquello que nos causa un dolor, antes que cambiar de forma por la presión de cualquier parte de nuestro cuerpo; y por lo contrario, decimos que algo es blando, cuando modifica la situación de sus partes al ser tocado por nosotros sin esfuerzo, ni dolor.

Pero esta dificultad que hay en hacer que cambie la situación de las partes sensibles entre sí, o que cambie la forma del todo, no le comunica mayor solidez al cuerpo más duro del mundo que al más blando; y un diamante no es más sólido que el agua. Porque si bien es cierto que las caras de dos placas de mármol podrán acercarse la una hacia la otra con más facilidad cuando entre ellas no hay sino agua o aire, que si hubiera un diamante, sin embargo, no es porque las partes del diamante sean más sólidas que las del agua, o porque resistan más, sino porque, como las partes de agua se separan más fácilmente las unas de las otras, será más fá-

cil que se desplacen por un movimiento lateral y así permitan el acercamiento de las dos placas de mármol. Pero si se pudiera impedir ese desplazamiento, impedirían eternamente el acercamiento de esas dos placas de mármol, tanto como lo impide el diamante, y sería tan igualmente imposible que ninguna fuerza venciera su resistencia, como que venciera la de las partes de un diamante. El cuerpo más blando del mundo resistirá tan invenciblemente el que se junten cualesquiera otros dos cuerpos, si no se le hace a un lado, como el cuerpo más duro que pueda encontrarse o imaginarse. Quien llene de aire o de agua un cuerpo dilatable y blando advertirá pronto su resistencia, y quien piense que sólo los cuerpos duros pueden impedir que sus manos lleguen a tocarse, podrá intentarlo con el aire contenido en un balón. El experimento que me han dicho que fue realizado en Florencia con un globo hueco de oro lleno de agua y cuidadosamente cerrado, muestra bien la solidez de un cuerpo tan blando como es el agua. Porque en el globo de oro, así lleno, y puesto en una prensa accionada por la fuerza tan extremosa de los tornillos, el agua se abrió camino a través de los poros de ese metal tan compacto, y al no encontrar espacio para un acercamiento mayor de sus partículas en el interior, pasó hacia afuera, donde se levantó como rocío y cayó en gotas antes de que las paredes del globo cedieran a la violenta comprensión de la máquina que lo oprimía.

§ 5. *De la solidez dependen el impulso, la resistencia y la expulsión.* Por esta idea de la solidez se distingue la extensión del cuerpo de la extensión del espacio, ya que la extensión del cuerpo no es nada, sino la cohesión a continuidad de partes sólidas, separables y movibles, y la extensión del espacio, la continuidad de partes no-sólidas, inseparables e inmóviles. *De la solidez de los cuerpos también depende su mutuo impulso, resistencia y expulsión.* Acerca del puro espacio, por lo tanto, y de la solidez, hay varios (entre los que confieso contarme) que están persuadidos de tener ideas claras y distintas así como de que pueden pensar acerca de un espacio que no contenga nada que resista o que sea expulsado por un cuerpo. Ésta es la idea del puro espacio, que ellos creen tener tan claramente como cualquier idea que puedan tener acerca de la extensión del cuerpo; porque la idea de la distancia entre las partes opuestas de una superficie cóncava es igualmente clara sin la idea acerca de ninguna parte sólida entre ellas, que con esa idea. Están persuadidos, por otra parte, de que tienen, distinta de la

del puro espacio, la idea de algo que llena el espacio y que es susceptible de ser expulsado por el impulso de otros cuerpos, o de resistir a su movimiento. Si hay otros hombres que no tienen distintas estas dos ideas, sino que las confunden y hacen una de ambas, no se cómo, personas que tengan la misma idea bajo diferentes nombres, o diferentes ideas bajo un mismo nombre, puedan mejor hablar entre sí, que lo que un hombre, que sin ser ciego ni sordo y con ideas distintas del color escarlata y del sonido de una trompeta, podría conversar acerca del color escarlata con el ciego que mencioné en otro sitio, que se imaginaba la idea del escarlata como el sonido de una trompeta.

§ 6. *Que sea la solidez.* Si alguien me pregunta ¿qué es la solidez? lo remito a sus propios sentidos para que lo informen: tome entre sus manos un pedernal o un balón y trate de juntarlas, y así sabrá. Si no le parece ésta una explicación suficiente de la solidez, qué cosa sea, y en qué consiste, yo le prometo decirle qué cosa es y en qué consiste, cuando él me diga qué es pensar y en qué consiste, o cuando me explique qué es la extensión o el movimiento, lo cual, quizá, parece más fácil. Las ideas simples que tenemos son tales como la experiencia nos las enseña; pero si pretendemos con palabras ir más allá para hacerlas más claras a la mente, tendremos el mismo éxito que si, hablando, nos pusiéramos a esclarecer la oscuridad de la mente de un ciego, con el propósito de comunicarle verbalmente las ideas de la luz y del color. En otro lugar mostraré cuál es la razón de esto.

Capítulo V

DE LAS IDEAS PROVENIENTES DE DIVERSOS SENTIDOS

Las ideas que adquirimos por más de un solo sentido son las del espacio o extensión, de la forma, del reposo y del movimiento. Porque hacen impresiones perceptibles en los ojos y también en el tacto, de suerte que podemos recibir y comunicar a nuestra mente las ideas de extensión, forma, movimiento y reposo de los cuerpos, tanto viendo, como tocando. Pero teniendo ocasión de hablar de éstas con amplitud en otro lugar, aquí sólo las enumero.

Capítulo VI

DE LAS IDEAS SIMPLES PROVENIENTES DE LA REFLEXIÓN

§ 1. *Son las operaciones de la mente acerca de sus otras ideas.* Recibiendo del exterior la mente las ideas que hemos mencionado en los capítulos anteriores, cuando dirige su mirada hacia adentro sobre sí misma, y observa sus propias acciones acerca de las ideas que tiene, toma de allí otras ideas, que son tan capaces de ser objeto de su contemplación, como cualesquiera de aquellas que recibió de cosas exteriores.

§ 2. *La idea de percepción y la idea de volición las tenemos por vía de reflexión.* Las dos grandes y principales acciones de la mente de que con mayor frecuencia se habla, y que, en efecto, son tan frecuentes que quien quiera que lo desee puede advertirlas en sí mismo, son estas dos: la percepción o potencia de pensar, y la voluntad o potencia de volición. La potencia de pensar se llama *entendimiento,* y la potencia de volición se llama *voluntad,* y a estas dos potencias o habilidades de la mente se las denomina *facultades.* Más tarde tendré ocasión de hablar de algunos de los modos de estas ideas simples provenientes de la reflexión; tales son el *recordar,* el *discernir,* el *razonar,* el *juzgar,* el *conocer,* el *creer,* etc.

Capítulo VII

DE LAS IDEAS SIMPLES PROVENIENTES DE LA SENSACIÓN Y DE LA REFLEXIÓN

§ 1. *El placer y el dolor.* Hay otras ideas simples que se comunican a la mente por todas las vías de la sensación y de la reflexión, a saber:

El placer o deleite, y su contrario;
El dolor o la inquietud;
El poder;
La existencia;
La unidad.

§ 2. El deleite o la inquietud, el uno o la otra, se unen a casi todas nuestras ideas, tanto de sensación, como de reflexión; y apenas hay nada que afecte desde afuera a nuestros sentidos, o ningún escondido pensamiento interior de nuestra mente, que no sea capaz de producir en nosotros placer o dolor. Placer y dolor quiero que se entienda que significan todo lo que nos deleita o nos molesta, ya sea que proceda de los pensamientos en la mente, ya de cualquier cosa que opera en nuestros cuerpos. Porque ya sea que, por una parte, hablemos de *satisfacción, deleite, placer, felicidad,* etc., y por otra parte, de *inquietud, pena, dolor, tormento, angustia, miseria,* etc., no son, sin embargo, sino diferentes grados de la misma cosa, y pertenecen a las ideas de placer y dolor, deleite o inquietud; estos serán los nombres que más comúnmente emplearé para esas dos clases de ideas.

§ 3. El infinitamente sabio autor de nuestro ser, habiéndonos dado el poder de mover diferentes partes de nuestros cuerpos o de tenerlas en reposo, según nos parezca conveniente, y, también, por la moción de esas partes, el poder de movernos a nosotros mismos y a los cuerpos que nos son contiguos, en lo cual consisten todas las acciones del cuerpo, así como habiendo dado poder a nuestra mente, en ciertos casos, para elegir entre sus ideas, sobre cuál de ellas pensará, a fin de realizar, atenta y consideradamente, la investigación de tal o cual asunto, y de excitarnos a esas acciones de pensar y de moción, de que somos capaces, se ha dignado unir a diversos pensamientos y a varias sensaciones una percepción de deleite. Si ésta estuviere completamente separada de todas nuestras sensaciones externas y de todos nuestros pensamientos internos, careceríamos de motivo para preferir un pensamiento a otro, una acción a otra; para preferir, por ejemplo, la negligencia a la atención, o el movimiento al reposo. De tal suerte que ni moveríamos nuestros cuerpos, ni ocuparíamos la mente, sino que dejaríamos que nuestros pensamientos, permítase la expresión, corrieran a la deriva, sin ninguna dirección ni propósito, y permitiríamos que las ideas de nuestra mente, como sombras inadvertidas, se aparecieran en ella según fueran ocurriendo, sin prestarles ninguna atención. En cuyo estado, el hombre, por más equipado que estuviera con las facultades del entendimiento y de la voluntad, sería una criatura muy ociosa e inactiva y pasaría el tiempo sumido en un perezoso y letárgico sueño. Por lo tanto, nuestro sabio Creador se ha dignado anexar a varios objetos y a las ideas que recibimos de ellos, así como a varios de nuestros pensamientos,

un placer concomitante, y eso en varios objetos en diversos grados, a fin de que esas facultades de que nos ha dotado no permanezcan completamente ociosas y sin ocupación por parte nuestra.

§ 4. El *dolor* posee igual eficacia y utilidad para ponernos a trabajar que el placer, puesto que tan dispuestos estamos a emplear nuestras facultades para evitar aquél, como para lograr éste. Sólo lo siguiente merece nuestra consideración: que es frecuente que el dolor se produzca por los mismos objetos y por las mismas ideas que producen en nosotros el placer. Pero esta su estrecha conjunción, que con frecuencia nos hace sentir dolor en las sensaciones que esperábamos placenteras, nos ofrece nueva ocasión para admirar la sabiduría y bondad de nuestro Hacedor, quien, proponiéndose la preservación de nuestro ser, ha anexado el dolor a la aplicación de muchas cosas a nuestro cuerpo, para advertirnos del daño que pueden hacernos, y como aviso para cuidarnos de ellas. Pero como él no se propuso la mera preservación nuestra, sino la preservación de cada parte y de cada órgano en su perfección, ha, en muchos casos, anexado dolor a las ideas mismas que nos deleitan. Así, el calor, que nos es muy agradable en cierto grado de temperatura, por poco que se aumente resulta ser un tormento nada común; y el más placentero de todos los objetos sensibles, la luz misma, si la hay en exceso, si se aumenta más allá de una debida proporción para los ojos, causa una sensación muy dolorosa. Lo cual ha sido sabia y condescendientemente ordenado por la naturaleza, para que cuando cualquier objeto, por la vehemencia de su operación, amenace desordenar los instrumentos de la sensación, cuyas estructuras no pueden menos de ser muy sutiles y delicadas, podamos ser advertidos por el dolor para que nos retiremos antes de que el órgano se eche a perder por completo y pierda su aptitud en el futuro para desempeñar la función que le es propia. La consideración acerca de los objetos que lo producen, podrá persuadirnos que ése es el fin o la utilidad del dolor. Porque aunque mucha luz sea insufrible para los ojos, sin embargo, el grado mayor de obscuridad no los enferma en modo alguno, porque al no causar ninguna moción desordenada deja a ese órgano singular en su estado natural y sin daño. Sin embargo, el exceso de frío, así como el de calor, nos causa dolor; porque es igualmente destructivo a esa templanza que es necesaria para la preservación de la vida y para el ejercicio de las variadas funciones del cuerpo, templanza que consiste en un grado moderado de calor, o, si se quiere, en el movimiento de las partes insensibles de nuestro cuerpo, restringido dentro de ciertos límites.

§ 5. Más allá de todo eso, podemos encontrar otra razón que explica por qué Dios ha dispuesto por arriba y por abajo varios grados de placer y de dolor en todas las cosas que nos rodean y que nos afectan, mezclándolos en casi todo aquello con lo que tienen que ver nuestros pensamientos y sentidos, y es que al encontrar nosotros la imperfección, la insatisfacción y la falta de verdadera felicidad en todos los goces que el Creador puede ofrecernos, nos veamos impulsados a buscarla en el goce de Aquel en quien, *hartura de alegrías hay, y deleites en tu diestra para siempre* (Salmo XVI, 11).

§ 6. Si bien lo que aquí he dicho no sirva, quizá, para hacernos más claras las ideas de placer y de dolor que lo que nos enseña nuestra propia experiencia, que es la única manera de que somos capaces de tenerlas, sin embargo, como la consideración de los motivos por los cuales van unidas a tantas otras ideas sirve para hacernos concebir justos sentimientos acerca de la sabiduría y bondad del Soberano disponedor de todas las cosas, semejante consideración no deja de ser pertinente para el propósito principal de estas investigaciones, ya que el conocimiento y la veneración de ese ser Supremo es el fin principal de todos nuestros pensamientos y el verdadero negocio de todo el entendimiento.

§ 7. *Existencia y unidad.* La *existencia* y la *unidad* son otras dos ideas sugeridas al entendimiento por todos los objetos externos y por todas las ideas internas. Cuando tenemos ideas en la mente, las consideramos como estando allí efectivamente, del mismo modo que consideramos a las cosas como estando efectivamente fuera de nosotros, es decir, que existen o que tienen existencia. Y todo lo que podemos considerar como una sola cosa, ya sea un ser real, ya una idea, le sugiere al entendimiento la idea de la unidad.

§ 8. *El poder.* El *poder* es otra de esas ideas simples que recibimos de la sensación y de la reflexión. Porque observando en nosotros mismos que pensamos y que podemos pensar, que podemos, a nuestro arbitrio, mover varias partes de nuestro cuerpo que estaban en reposo, y los efectos también, que son capaces de producir entre sí los cuerpos naturales que se presentan a cada momento a nuestros sentidos, por estas dos vías adquirimos la idea del poder.

§ 9. *La sucesión.* Además de ésas, hay otra idea que, aunque también es sugerida por los sentidos, más constantemente nos la ofrece

lo que acontece en nuestra propia mente, y es la idea de *sucesión*. Porque si de un modo inmediato nos vemos por dentro a nosotros mismos, y reflexionamos sobre lo que allí es observable, encontraremos que nuestras ideas siempre están la una yendo y la otra viniendo sin interrupción, mientras estemos en estado de vigilia, o en el acto de estar pensando.

§ 10. *Las ideas simples son los materiales de todo nuestro conocimiento.* Éstas son, si no todas, por lo menos (según creo), las más importantes ideas simples que tiene la mente, y de ellas está fabricado el resto de sus conocimientos; y todo lo recibe tan sólo por las dos vías de la sensación y de la reflexión que hemos venido mencionando.

Y no piense nadie que éstos son unos límites demasiado estrechos para dar satisfacción a la espaciosa capacidad de la mente humana, que vuela más alto que las estrellas, y que, no pudiendo quedar confinada a las fronteras del mundo, con frecuencia extiende sus pensamientos aún más allá de la última región de lo material, y hace excursiones en ese incomprensible vacío. Todo esto lo admito; pero quisiera que alguien señalara cualquier idea simple que no sea recibida por uno de esos dos conductos antes mencionados, o cualquier idea compleja que no esté hecha con esas ideas simples. Y tampoco parecerá tan extraño pensar que estas pocas ideas simples basten para ocupar el pensamiento más ágil o la más amplia capacidad, y para proveer los materiales de todo ese conocimiento vario, y aún más varias fantasías y opiniones de toda la humanidad, si consideramos cuántas palabras pueden hacerse con las varias composiciones de veinticuatro letras; o si, para ir más lejos, reflexionamos en la variedad de combinaciones que pueden hacerse con sólo apenas una de las arriba mencionadas ideas, a saber: el número, cuyos fondos son inagotables y verdaderamente infinitos. Y ¿qué decir del ancho e inmenso campo que ofrece a los matemáticos la idea de la extensión?

Capítulo VIII

OTRAS CONSIDERACIONES ACERCA DE NUESTRAS IDEAS SIMPLES

§ 1. *Ideas positivas que tienen como causa una privación.* Por lo que toca a las ideas simples de la sensación, hay que considerar que

todo aquello que esté constituído por la naturaleza de manera que pueda causar alguna percepción en la mente al afectar a nuestros sentidos, produce así una idea simple en el entendimiento; la cual, cualquiera que sea su causa externa, una vez que llega a ser advertida por nuestra facultad de discernir, es vista por la mente y considerada por ella, al igual que cualquiera otra idea, como siendo realmente una idea positiva en el entendimiento, aunque pueda ser que su causa no sea, en el sujeto, sino una privación.

§ 2. Así, las ideas de calor y de frío, de luz y de oscuridad, de blanco y de negro, de movimiento y de reposo, son ideas igualmente claras y positivas en la mente; aunque, quizá, algunas de las causas que las producen sean simples privaciones en los sujetos de donde nuestros sentidos derivan esas ideas. A éstas, el entendimiento, al verlas, las considera a todas como ideas positivas distintas sin reparar en las causas que las producen, porque ésa es una investigación que no compete a la idea en cuanto que está en el entendimiento, sino a la naturaleza de la cosa que existe fuera de nosotros. Éstas son dos cosas diferentes que deben distinguirse cuidadosamente, ya que una cosa es percibir y conocer la idea de lo blanco y de lo negro, y otra cosa muy diferente es examinar qué clase de partículas tendrán que ser y cómo deberán estar dispuestas en la superficie, para que cualquier objeto aparezca como blanco o como negro.

§ 3. Un pintor o tintorero que jamás haya investigado las causas de los colores tiene en su entendimiento las ideas de lo blanco y de lo negro y de otros colores, tan clara, perfecta y distintamente, y quizá con más distinción que el filósofo que se ha ocupado en considerar su naturaleza, y que cree saber en qué grado, en uno u otro caso, la causa es positiva o privativa; y la idea de lo negro no es menos positiva en la mente de aquel pintor, que lo es la idea de lo blanco, aunque la causa de aquel color en el objeto externo sólo pueda ser una privación.

§ 4. Si el propósito de mi presente empeño fuera inquirir las causas naturales y la manera de la percepción, ofrecería la siguiente razón para explicar por qué una causa privativa puede, por lo menos en algunos casos, producir una idea positiva, y es ésta: que, puesto que todas las sensaciones se producen en nosotros solamente por diferentes grados y modos del movimiento en nuestros espíritus animales diversamente agitados por los objetos externos, la cesación de cualquier moción previa tendrá que producir una

nueva sensación tan necesariamente como la produce la variación o aumento de dicha moción, de manera que se introduce así una nueva idea que depende únicamente de un movimiento diferente de los espíritus animales del órgano de que se trate.

§ 5. Pero que eso sea así o no, es asunto que no determinaré aquí; me conformo con hacer un llamado a la experiencia personal de cada quien para que diga si la sombra de un hombre, aunque sólo consiste en la ausencia de luz (y mientras mayor sea la ausencia de luz, más discernible será la sombra), no provoca, cuando la observa, una idea tan clara y positiva en su mente como la del cuerpo de un hombre, aunque esté todo bañado por la luz del sol. Y la pintura de una sombra es una cosa positiva. Ciertamente, tenemos nombres negativos que no significan directamente ideas positivas, sino que significan su ausencia, tales como *insípido, silencio, nada,* etc., las cuales palabras denotan ideas positivas, como *gusto, sonido* y *ser,* con una significación de ausencia.

§ 6. Y por lo tanto, puede uno verdaderamente decir que se ve la obscuridad. Porque, supongamos un agujero perfectamente obscuro de donde no se refleja ninguna luz, es manifiesto que uno puede ver la forma que tiene, o puede uno representarla en pintura; y es de preguntarse si la idea producida por la tinta con que escribo proviene de otra manera. Las causas privativas que aquí he asignado a ideas positivas se conforman a la opinión vulgar; pero en verdad será difícil determinar si en realidad hay alguna idea derivada de causa privativa, hasta que se determine *si es más una privación el reposo que el movimiento.*

§ 7. *Ideas en la mente. Cualidades en los cuerpos.* Para mejor descubrir la naturaleza de nuestras ideas y para discurrir inteligiblemente acerca de ellas será conveniente distinguirlas en cuanto que son ideas o percepciones en nuestra mente, y en cuanto son modificaciones de materia en los cuerpos que causan en nosotros dichas percepciones. Y ello, para que no pensemos (como quizá se hace habitualmente) que las ideas son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente al sujeto que las produce, ya que la mayoría de las ideas de sensación no son más en la mente la semejanza de algo que exista fuera de nosotros, que los nombres que las significan son una semejanza de nuestras ideas, aunque al escuchar esos nombres no dejan de provocarlas en nosotros.

§ 8. Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello

que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea;* y a la potencia para producir cualquier idea en la mente, llamo *cualidad* del sujeto en quien reside ese poder. Así, una bola de nieve tiene la potencia de producir en nosotros las *ideas* de blanco, frío y redondo; a esas potencias para producir en nosotros esas ideas, en cuanto que están en la bola de nieve, las llamo *cualidades;* y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo *ideas;* de las cuales ideas, si algunas veces hablo como estando en las cosas mismas, quiero que se me entienda que significan esas cualidades en los objetos que producen esas ideas en nosotros.

§ 9. *Cualidades primarias.* Así consideradas, las cualidades en los cuerpos son, primero, aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercerse sobre él. Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida, y tales que la mente las considera como inseparables de cada partícula de materia, aun cuando sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos puedan percibirlas individualmente. Por ejemplo, tomemos un grano de trigo y dividámoslo en dos partes; cada parte todavía tiene solidez, extensión, forma y movilidad. Divídase una vez más, y las partes aún retienen las mismas cualidades; y si se sigue dividiendo hasta que las partes se hagan insensibles, retendrán necesariamente, cada una de ellas, todas esas cualidades. Porque la división (que es todo cuanto un molino o un triturador o cualquier otro cuerpo le hace a otro al reducirlo a partes insensibles) no puede jamás quitarle a un cuerpo la solidez, la extensión, la forma y la movilidad, sino que tan sólo hace dos o más distintas y separadas masas de materia de la que antes era una; todas las cuales, consideradas desde ese momento como otros tantos cuerpos distintos, hacen un cierto número determinado, una vez hecha la división. A esas cualidades llamo *cualidades originales o primarias* de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la *solidez,* la *extensión,* la *forma,* el *movimiento,* el *reposo* y el *número.*

§ 10. Pero, en segundo lugar, hay cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades

primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, gustos, etc. A éstas llamo *cualidades secundarias*. Podría añadirse una tercera clase, que todos admiten no ser sino potencias, aunque sean cualidades tan reales en el sujeto como las que yo, para acomodarme a la manera común de hablar, llamo cualidades, pero que, para distinguirlas, llamo cualidades secundarias. Porque la potencia en el fuego de producir un nuevo color o distinta consistencia en la cera o en el barro por medio de sus cualidades primarias, tan es una cualidad en el fuego, como lo es la potencia que tiene para producir en mí, por medio de esas mismas cualidades primarias, a saber: bulto, textura y movimiento de sus partes insensibles, una nueva idea o sensación de calor o ardor que no sentía antes.

§ 11. *Cómo producen sus ideas las cualidades primarias*. La próxima cosa que debe considerarse es cómo los cuerpos producen ideas en nosotros, y manifiestamente, la única manera en que podemos concebir que operen los cuerpos es por impulso.

§ 12. Si, por lo tanto, los objetos externos no se unen a nuestra mente cuando producen ideas en ella, y, sin embargo, percibimos esas cualidades originales de aquellos objetos que individualmente caen bajo nuestros sentidos, es evidente que habrá algún movimiento en esos objetos que, afectando algunas partes de nuestro cuerpo, se prolongue por conducto de nuestros nervios o espíritus animales hasta el cerebro o el asiento de la sensación, para producir allí en nuestra mente las ideas particulares que tenemos acerca de dichos objetos. Y puesto que la extensión, la forma, el número y el movimiento de cuerpos de grandor observable pueden percibirse a distancia por medio de la vista, es evidente que algunos cuerpos individualmente imperceptibles deben venir de ellos a los ojos, y de ese modo comunican al cerebro algún movimiento que produce esas ideas que tenemos en nosotros acerca de tales objetos.

§ 13. *Cómo producen sus ideas las cualidades secundarias*. De un modo igual al que se producen en nosotros las ideas de las cualidades originales, podemos concebir que también se producen las ideas de las cualidades secundarias, es decir, por la operación de partículas insensibles sobre nuestros sentidos. Porque es manifiesto que hay cuerpos, y cuerpos en gran cantidad, cada uno de los cuales es tan pequeño que no podemos por nuestros sentidos des-

cubrir ni su volumen, ni su forma, ni su movimiento, como es evidente respecto a las partículas del aire y del agua, y respecto a otras extremadamente más pequeñas que ésas; quizá tanto más pequeñas que las partículas de aire y de agua, como más pequeñas son las partículas de aire y de agua respecto a un guisante o a un granizo. Vamos a suponer, entonces, que los diferentes movimientos y formas, volumen y número de tales partículas, al afectar los diversos órganos de nuestros sentidos, producen en nosotros esas diferentes sensaciones que nos provocan los colores y olores de los cuerpos; que una violeta, por ejemplo, por el impulso de tales partículas insensibles de materia, de formas y volumen particulares y en diferentes grados y modificaciones de sus movimientos, hagan que las ideas del color azul y del aroma dulce de esa flor se produzcan en nuestra mente. Puesto que no es mayormente imposible concebir que Dios haya unido tales ideas a tales movimientos con los cuales no tienen ninguna similitud, que lo sea concebir que haya unido la idea de dolor al movimiento de un pedazo de acero que divide nuestra carne, movimiento respecto al cual esa idea de dolor no guarda ninguna semejanza.

§ 14. Cuanto he dicho tocante a los colores y olores, puede entenderse también respecto a gustos, sonidos y demás cualidades sensibles semejantes, las cuales, cualquiera que sea la realidad que equivocadamente les atribuimos, no son nada en verdad en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones, y dependen de aquellas cualidades primarias, a saber: volumen, forma, textura y movimiento de sus partes, como ya dije.

§ 15. *Las ideas de las cualidades primarias son semejanzas; no así las ideas de las cualidades secundarias.* De donde, creo, es fácil sacar esta observación: que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de dichas cualidades, y que sus modelos realmente existen en los cuerpos mismos; pero que las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias en nada se les asemejan. Nada hay que exista en los cuerpos mismos que se asemeje a esas ideas nuestras. En los cuerpos a los que denominamos de conformidad con esas ideas, sólo hay un poder para producir en nosotros esas sensaciones; y lo que en idea es dulce, azul o caliente, no es, en los cuerpos que así llamamos, sino cierto volumen, forma y movimiento de las partes insensibles de los cuerpos mismos.

§ 16. A la flama se denomina caliente y ligera, a la nieve, blanca y fría, y al azúcar, blanca y dulce, por las ideas que producen en nosotros. Se piensa comúnmente que dichas cualidades son, en esos cuerpos, lo mismo que esas ideas que están en nosotros: las unas la semejanza perfecta de las otras, como lo serían en un espejo; y el que diga lo contrario será juzgado de muy extravagante por la mayoría de los hombres. Sin embargo, quien considere que el mismo fuego, que a cierta distancia produce en nosotros la sensación de calor, produce en nosotros, si nos acercamos más, la muy diferente sensación de dolor, deberá reflexionar para sí mismo sobre la razón que pueda tener para decir que su idea de calor, que fue producida en él por el fuego, esté en realidad en el fuego; y que su idea de dolor, que el mismo fuego le produjo del mismo modo, no esté en el fuego. ¿Por qué razón han de estar la blancura y la frialdad en la nieve, y no ha de estarlo el dolor, ya que ella produce en nosotros todas esas ideas; lo que no puede hacer sino por el volumen, la forma, el número y el movimiento de sus partes sólidas?

§ 17. El volumen, el número, la forma y el movimiento particulares de las partes del fuego o de la nieve están realmente en esos cuerpos, sean o no percibidos por los sentidos de alguien, y por eso puede llamárseles cualidades reales, porque realmente existen en esos cuerpos. Pero la luz, el calor, la blancura o la frialdad no están más realmente en esos cuerpos que lo están la enfermedad o el dolor en el azúcar. Suprímase la sensación de esas cualidades; hágase que los ojos no vean la luz o los colores, que los oídos no escuchen sonidos; hágase que el paladar no guste, y que la nariz no huela, y todos los colores, sabores y sonidos, en tanto que son tales ideas particulares, desaparecen y cesan del todo, para quedar reducidos a sus causas, es decir, a volumen, forma y movimiento de las partes de los cuerpos.

§ 18. Un trozo de azúcar de volumen perceptible es capaz de producir en nosotros la idea de una forma redonda o cuadrada, y si se desplaza de un lugar otro, produce en nosotros la idea de movimiento. Esta última idea nos representa al movimiento, tal como realmente es en el azúcar que se mueve. La forma redonda o cuadrada son lo mismo, ya sea en idea o en existencia; en la mente, o en el azúcar. Y tanto el movimiento como la forma están realmente en el azúcar, se repare o no en ellos. Esto todo el mundo está dispuesto a admitir. Además, el azúcar, por su volumen, su

forma, su textura y el movimiento de sus partes tiene el poder de producir en nosotros la sensación de malestar, y algunas veces la de dolor agudo o cólico. Que estas ideas de malestar y de dolor no están en el azúcar, sino que son efectos de sus operaciones en nosotros y que no están en ninguna parte cuando no las percibimos, esto, también, todo el mundo está dispuesto a admitir. Y, sin embargo, apenas puede hacerse pensar a los hombres que la blancura y la dulzura no están realmente en el azúcar, no siendo sino los efectos de las operaciones del azúcar por el movimiento, el tamaño y la forma de sus partículas sobre los ojos y el paladar; del mismo modo que el dolor y el malestar causados por el azúcar no son, según todos admiten, sino los efectos de sus operaciones en el estómago y en los intestinos, dado el tamaño, el movimiento y la forma de sus partes no sensibles (pues, como se ha probado, un cuerpo no puede operar por ningún otro medio). Como si el azúcar no pudiera operar sobre los ojos y el paladar, y producir, de esa manera, en la mente, ciertas ideas particulares y distintas que no tiene en sí, del mismo modo como admitimos que puede operar sobre los intestinos y el estómago, produciendo de esa manera ciertas ideas particulares y distintas que no tiene en sí. Puesto que todas esas ideas son efectos de la manera en que el azúcar opera sobre diversas partes de nuestros cuerpos por el tamaño, la forma, el número y el movimiento de sus partes, no se ve por qué motivo aquellas ideas producidas por los efectos sobre los ojos y sobre el paladar, han de considerarse como estando realmente en el azúcar, y no así las ideas producidas por los efectos sobre el estómago y sobre los intestinos; ni tampoco, por qué motivo el dolor y el malestar, ideas que son efectos del azúcar, han de considerarse como no estando en ninguna parte, cuando no son percibidos; y será preciso explicar por qué razón, sin embargo, la dulzura y la blancura, que son efectos del mismo azúcar sobre otras partes del cuerpo y operando por modos igualmente desconocidos, han de considerarse como existentes en el azúcar, cuando no se ve esa blancura o no se gusta esa dulzura.

§ 19. *Las ideas de las cualidades primarias son semejanzas; no así las ideas de las cualidades secundarias.* Consideremos los colores rojo y blanco en el pórfido; impídase que la luz caiga sobre él, y sus colores desaparecen, y ya no producirá en nosotros esas ideas. Que la luz vuelva, y entonces de nuevo producirá en nosotros esas apariencias: ¿Pensará alguien que hubo una alteración real en el pórfido por la presencia y la ausencia de luz, y que esas ideas de blancura y de rojez están realmente en el pórfido iluminado, cuan-

do es llano que no tiene ningún color estando en la oscuridad? En verdad, tiene, de día o de noche, una configuración de partículas tal, que es capaz, por el rebote de los rayos de luz de algunas de las partes de esa piedra dura, de producir en nosotros la idea de rojez, y de otras partes, la idea de la blancura. Pero la blancura y la rojez no están nunca en el pórfido, sino tan sólo una textura tal que tiene el poder de producir semejantes sensaciones en nosotros.

§ 20. Muélase una almendra, y su limpio color blanco se convertirá en un blanco sucio, y su sabor dulce en un sabor aceitoso. Pero ¿qué alteración real pueden acarrear en un cuerpo los golpes del triturador, que no sea la alteración en su textura?

§ 21. Así entendidas y distinguidas las ideas, podremos dar razón por qué la misma agua, en un mismo momento, es capaz de producir en una mano la idea de frío y en la otra mano la idea de calor; en tanto que es imposible que la misma agua sea fría y caliente al mismo tiempo, lo que tendría que acontecer si esas ideas estuvieran realmente en ella. Porque si imaginamos que el calor, tal como está en nuestras manos, no es sino un cierto tipo y grado de movimiento en las partículas menudas de nuestros nervios o espíritus animales, podremos entender cómo es posible que la misma agua pueda producir al mismo tiempo la sensación de calor en una mano y la de frío en la otra. Lo cual, sin embargo, jamás acontece respecto a la forma, que nunca produce la idea de un cuadrado en una mano, cuando ha producido la idea de un globo en la otra. Pero si las sensaciones de calor y de frío no son sino el aumento o la disminución del movimiento de las partes menudas de nuestros cuerpos, causados por los corpúsculos de cualquier otro cuerpo, es fácil entender que, si dicho movimiento es mayor en una mano que en la otra, y si se les aplica a ambas manos un cuerpo que tenga en sus partículas menudas un movimiento mayor que el que tiene una de las manos, y menor que el que tiene la otra mano, ese cuerpo, al aumentar el movimiento de una mano y disminuir el de la otra mano, causará, por eso, las diferentes sensaciones de calor y de frío que dependen de esos diversos grados de movimiento.

§ 22. En cuanto acabo de decir me he metido algo más en investigaciones físicas de lo que me proponía; pero como eso es necesario para dar un poco a entender cuál sea la naturaleza de la sensación, y para que se conciba con distinción la diferencia que hay

entre las cualidades en los cuerpos y las ideas producidas por ellas en la mente, sin lo cual sería imposible discurrir inteligiblemente acerca del asunto, espero se me perdone esta pequeña excursión por el campo de la filosofía natural, ya que hace falta, para nuestra actual investigación, distinguir las cualidades primarias y reales de los cuerpos, que siempre están en ellos (a saber: solidez, extensión, forma, número y movimiento o reposo, y que algunas veces las percibimos, o sea, cuando los cuerpos en que están son suficientemente grandes individualmente para poder ser discernidos), de esas secundarias e imputadas cualidades, que no son sino las potencias de diversas combinaciones de aquellas cualidades primarias, cuando obran sin que se las discierna con distinción. De donde también llegaremos a saber qué ideas son y qué ideas no son semejanzas de algo que realmente existe en los cuerpos a los cuales damos nombres derivados de esas ideas.

§ 23. *Tres clases de cualidades en los cuerpos.* Las cualidades que están en los cuerpos, si se consideran debidamente, son, pues, de tres clases.

Primero, el volumen, la forma, el número, la situación y el movimiento o el reposo de sus partes sólidas: Éstas son las cualidades que están en los cuerpos, ya sea que las percibamos o no. Y cuando los cuerpos son de un tamaño que permite descubrirlas, tenemos, por ellas, una idea de la cosa como es en sí misma, según es llano en las cosas artificiales. A éstas llamo yo *cualidades primarias.*

Segundo, el poder que, por razón de sus cualidades primarias insensibles, está en cualquier cuerpo para operar según un modo peculiar sobre cualquiera de nuestros sentidos, y de esa manera producir en nosotros las diferentes ideas de diversos colores, sonidos, olores, gustos, etc. A éstas se les llama usualmente *cualidades sensibles.*

Tercero, el poder que, por razón de la constitución particular de sus cualidades primarias, está en cualquier cuerpo para producir un cambio tal en el volumen, en la forma, en la textura y en el movimiento de otro cuerpo que lo haga operar sobre nuestros sentidos de un modo distinto de como operaba antes. Así el sol tiene el poder de blanquear la cera, y el fuego de derretir el plomo. A éstas usualmente se les llama *potencias.*

A las primeras de estas tres clases, como ya se dijo, creo que pueden llamarse con propiedad *cualidades reales, originales* o *cualidades primarias,* porque están en las cosas mismas, se las perciba

o no; y es de sus diversas modificaciones de donde dependen las cualidades secundarias.

Las otras dos clases sólo son potencias para obrar de un modo diferente sobre otras cosas, las cuales potencias resultan de las diferentes modificaciones de aquellas cualidades primarias.

§ 24. *Las primeras son semejanzas; las segundas se piensa que son semejanzas, pero no lo son; las terceras, ni son, ni se piensa que sean semejanzas.* Pero aunque estas dos últimas clases de cualidades son meramente potencias y nada más que potencias que se refieren a otros varios cuerpos, y que resultan de las diferentes modificaciones de las cualidades originales, sin embargo, se piensa generalmente de ellas de un modo distinto. Porque las de la segunda clase, es decir, las potencias de producir en nosotros varias ideas por nuestros sentidos, se consideran como cualidades reales en las cosas que así nos afectan. Pero a las de la tercera clase se las llama y se las tiene como meras potencias. Por ejemplo, las ideas del calor o de la luz que recibimos del sol por nuestros ojos o por el tacto, se tienen comúnmente por cualidades reales que existen en el sol y como algo más que meras potencias en él. Pero cuando consideramos al sol en referencia a la cera, la cual derrite o blanquea, consideramos la blancura y la blandura producida en la cera, no como cualidades que estén en el sol, sino como efectos producidos por potencias en él; mientras que, si lo consideramos debidamente, estas cualidades de luz y de calor, que son percepciones mías cuando el sol me calienta o me ilumina, no más están en el sol que lo están en él por los cambios que opera en la cera, cuando la blanquea o derrite. Se trata, en todos los casos, igualmente de potencias en el sol, que dependen de sus cualidades primarias, por las cuales es capaz, en un caso, de alterar de tal modo el volumen, la forma, la textura o el movimiento de algunas de las partes insensibles de mis ojos o de mis manos como para producir en mí la idea de luz o la de calor; y en el otro caso, de alterar de tal modo el volumen, la forma, la textura o el movimiento de las partes insensibles de la cera, como para hacerla que produzca en mí las ideas distintas de blanco y de blando.

§ 25. La razón por la cual *las unas se tienen comúnmente por cualidades reales, y las otras por meras potencias,* parece ser porque, como las ideas que tenemos de distintos colores, sonidos, etc., no contienen nada de volumen, forma o movimiento en ellas, no nos inclinamos a pensar que sean los efectos de esas cualidades primarias que a nuestros sentidos no aparecen como agentes que

operan para producirlas, y respecto a las cuales no guardan ninguna aparente congruencia, ni ninguna conexión concebible. De aquí resulta que nos inclinemos a imaginar que esas ideas son la semejanza de algo que realmente existe en los objetos mismos; porque la sensación no descubre que en la producción de esas ideas contribuya el volumen, la forma o el movimiento de partes, y también, porque la razón no puede mostrar de qué modo los cuerpos por su volumen, su forma y su movimiento puedan producir en la mente las ideas de azul o de amarillo, etc. Pero en el otro caso, en el de la acción de los cuerpos cuyas cualidades se alteran recíprocamente, descubrimos claramente que la cualidad que ha sido producida no tiene, por lo común, ninguna semejanza con nada en la cosa que la produce; de donde resulta que la consideramos como un mero efecto de una potencia. Porque, si bien al recibir del sol la idea de calor o la de luz nos inclinamos a pensar que es la percepción y la semejanza de tales cualidades en el sol, sin embargo, cuando vemos que la cera o una cara de tez blanca mudan de color al ser expuestas al sol no podemos imaginar que sea la emanación o la semejanza de algo que esté en el sol, porque no encontramos esos diferentes colores en el sol mismo. Porque, como nuestros sentidos son capaces de advertir una semejanza o una desemejanza de las cualidades sensibles de dos objetos exteriores diferentes, concluimos sin dificultad que la producción de cualquier cualidad sensible en cualquier objeto es el efecto de una mera potencia y no la transmisión de alguna cualidad que exista realmente en el eficiente, cuando no encontramos una tal cualidad sensible en la cosa que la produjo. Pero, como nuestros sentidos no son capaces de advertir ninguna desemejanza entre la idea que ha sido producida en nosotros y la cualidad del objeto que la produce, nos inclinamos a imaginar que nuestras ideas son la semejanza de algo que está en los objetos, y no los efectos de ciertas potencias radicadas en las modificaciones de sus cualidades primarias, con las cuales cualidades primarias las ideas producidas en nosotros no guardan ninguna semejanza.

§ 26. *Las cualidades secundarias son de dos tipos: primero, las percibidas inmediatamente; segundo, las percibidas mediatamente.* Para concluir, aparte de las ya mencionadas cualidades primarias, a saber: volumen, forma, extensión, número y movimiento de sus partes sólidas, todas las demás por las cuales advertimos los cuerpos y los distinguimos los unos de los otros, no son sino diversas potencias que están en ellos, y que dependen de aquellas cualidades primarias, por medio de las cuales son capaces, operando inmedia-

tamente sobre nuestros cuerpos, de producir en nosotros varias diferentes ideas; u operando sobre otros cuerpos, de alterar sus cualidades primarias, de manera de hacerlas capaces de producir en nosotros unas ideas diferentes de las que nos producían antes. Me parece que las primeras pueden llamarse *cualidades secundarias inmediatamente perceptibles,* y las segundas, *cualidades secundarias mediatamente perceptibles.*

Capítulo IX

DE LA PERCEPCIÓN

§ 1. *Es la primera idea simple producida por vía de reflexión.* Así como la percepción, en cuanto se ocupa de nuestras ideas, es la primera facultad de la mente, así también es la primera y más simple idea que tenemos por vía de la reflexión, y algunos la llaman pensar en general; aunque la palabra pensar propiamente quiere decir en la lengua inglesa esa clase de operación de la mente acerca de sus ideas, en la cual la mente es activa, y por la cual, mediando cierto grado de voluntaria atención, considera algo. Porque en la mera y nuda *percepción* la mente es, en términos generales, sólo pasiva, y cuanto percibe no puede menos de percibirlo.

§ 2. *Sólo hay percepción cuando la mente recibe la impresión.* Lo que sea la percepción, todo el mundo lo sabrá mejor si reflexiona sobre lo que hace él mismo, cuando ve, oye, siente, etc., o cuando piensa, que no por cualquier explicación que yo pueda dar a ese respecto. Quienquiera que reflexione acerca de lo que acontece en su propia mente no podrá menos de advertirlo; y si no reflexiona, todas las palabras del mundo no podrán comunicarle ninguna noción acerca del particular.

§ 3. Esto es seguro, que cualesquier alteraciones que ocurran al cuerpo, si no llegan a la mente; cualesquier impresiones que afecten las partes exteriores, si no son advertidas en el interior, entonces no hay percepción. El fuego puede quemar nuestros cuerpos sin producir más efecto en nosotros que sobre un trozo de madera, a menos que el movimiento sea continuado hasta el cerebro, y que allí se produzca en la mente la sensación de calor o la idea de dolor, que es en lo que consiste la percepción real.

§ 4. Con cuánta frecuencia no habrá observado alguien en sí mismo, que mientras su mente está absorta en la contemplación de algún objeto, considerando con detenimiento algunas ideas que están en ella, no repara en las impresiones que ciertos cuerpos sonoros hacen sobre el órgano del oído, aunque se operen las mismas alteraciones que ordinariamente se hacen para producir la idea del sonido. Hay una impresión suficiente sobre el órgano; pero como no llega a la observación por parte de la mente, no hay percepción; y aunque el movimiento que de ordinario produce la idea de sonido hiera el oído, sin embargo, no se escucha ningún sonido. En este caso, la falta de sensación no se debe a ningún defecto en el órgano, ni tampoco a que los oídos resulten menos afectados que en las otras ocasiones cuando se oye, sino a que, como eso que de ordinario produce la idea, aunque transmitido por el órgano habitual, no es advertido por el entendimiento, y por lo tanto no imprime una idea en la mente, no se sigue ninguna sensación. De esta suerte, *siempre que haya sensación o percepción es que se ha producido realmente alguna idea, y que está presente en el entendimiento.*

§ 5. *Aunque los niños tengan ideas cuando están en el seno materno, no son ideas innatas.* Por eso no dudo que los niños, merced al empleo de sus sentidos respecto a los objetos que los afectan cuando están en el seno materno, reciban algunas pocas ideas antes de nacer, en cuanto efectos inevitables, ya sea de los cuerpos que los rodean, ya de aquellas necesidades o enfermedades que padezcan; entre las cuales ideas (si se permite conjeturar sobre cosas que no son muy fáciles de ser examinadas) pienso que las de hambre y calor serían dos de ellas, que son, probablemente, las primeras que tienen los niños, y de las cuales apenas nunca se desprenden.

§ 6. Pero aunque sea razonable imaginar que los niños reciben algunas ideas antes de su llegada al mundo, sin embargo, tales ideas simples están lejos de ser esos principios innatos que algunos defienden y que nosotros hemos rechazado más arriba. Las ideas a que aquí nos referimos, puesto que son el efecto de la sensación, no proceden sino de alguna afección que le acontece al cuerpo mientras está en el claustro materno, de tal suerte que dependen de algo que es externo a la mente, y en nada difieren respecto a su modo de producirse de otras ideas derivadas de los sentidos, salvo en que son anteriores en el tiempo. Aquellos principios innatos, en

cambio, se les supone ser de una naturaleza muy diversa, ya que no penetran en la mente por efecto de alguna alteración accidental en el cuerpo o por alguna operación sobre el mismo, sino que son, por decirlo así, caracteres originarios impresos en la mente, desde el preciso primer momento de su ser y constitución.

§ 7. *No es evidente cuáles ideas sean las primeras.* Así como hay algunas ideas que razonablemente podemos suponer que son introducidas en la mente de los niños estando aún en el seno materno, ideas subordinadas a las necesidades de la vida y del ser en esas condiciones, así, también, después de que nacen, las primeras ideas que reciben provienen de las cualidades sensibles que primero se les presentan, entre las cuales la luz no es de poca consideración ni la de menor eficacia. Y cuán codiciosa es la mente de proveerse de todas aquellas ideas que no van acompañadas de dolor puede adivinarse un poco por lo que es observable en los niños recién nacidos, que siempre vuelven los ojos hacia el lugar de donde viene la luz, cualquiera que sea la posición en que se les acueste. Pero como las ideas más familiares al principio son diversas, según las variadas circunstancias de las maneras iniciales en que los niños se enfrentan con el mundo, el orden en que las ideas penetran al principio en la mente es muy diverso y también muy incierto; y, por otra parte, no es de mucha importancia saberlo.

§ 8. *Es frecuente que las ideas que proceden de la sensación cambien por el juicio.* Tocante a la percepción, procede considerar además que las ideas que percibimos por vía de la sensación se alteran frecuentemente por el juicio, en el caso de personas ya mayores, sin que nos percatemos de ello. Cuando ponemos frente a nuestros ojos un globo esférico de un color uniforme cualquiera, por ejemplo, de oro, de alabastro o de azabache, es seguro que la idea que se imprime en nuestra mente al contemplar ese globo es la de un círculo plano, diversamente sombreado, con distintos grados de luz y brillantez que hieren nuestros ojos. Pero como estamos ya acostumbrados por hábito a percibir la apariencia que los cuerpos convexos producen en nosotros, y cuáles son los cambios que operan los reflejos de la luz de acuerdo con las diferencias de las formas sensibles de los cuerpos, el juicio, inmediatamente, por razón de una costumbre habitual, muda las apariencias en sus causas, de tal suerte que aquello que verdaderamente es una variedad de sombra o de color reunida en la forma, lo hace pasar por una manera de la forma, y se forja para sí mismo la percepción de una forma convexa y de un color uniforme, cuando la idea que

recibimos no es sino la de un plano diversamente coloreado, según es evidente en la pintura. A este propósito insertaré aquí un problema de ese ingenioso y estudioso promotor del verdadero conocimiento, el sabio y apreciable señor Molineux, quien tuvo a bien enviármelo hace algunos meses en una carta suya. He aquí el problema: supongamos a un hombre ciego de nacimiento, ya adulto, y que ha sido enseñado a distinguir, por el tacto, la diferencia entre un cubo y una esfera hechos del mismo metal, y aproximadamente de igual tamaño, de tal suerte que pueda, tocando a una y la otra figura, decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Supongamos, ahora, que el cubo y la esfera están sobre una mesa y que el hombre ciego recobre su vista. Se pregunta si por la vista, antes de tocarlos, podría distinguir y decir cuál es el globo y cuál el cubo. A esto responde el agudo y juicioso proponente que no; porque aun cuando el hombre en cuestión tiene la experiencia del modo en que un globo y un cubo afectan su tacto, no ha obtenido aún, sin embargo, la experiencia de que aquello que afecta a su tacto de tal o cual modo deberá afectar a su vista de esta o aquella manera; ni de que un ángulo saliente del cubo, que causó una desigual presión en su mano, aparecerá a su vista, según aparece en el cubo. Estoy de acuerdo con la respuesta que ofrece al problema este hombre inteligente, de quien me envanezco en llamarme amigo, y soy de la opinión que el ciego no podría, a primera vista, decir con certeza cuál es el globo y cuál el cubo, mientras sólo los viera, aunque por el tacto pudiera nombrarlos sin equivocarse y con toda seguridad supiera distinguirlos por las diferencias de sus formas tentadas. He querido proponer esta cuestión a mi lector para que considere lo mucho que les debe a la experiencia, a la educación y a las nociones adquiridas, por más que crea que para nada le sirven, ni en nada le ayudan, y tanto más, porque este hombre observador añade, que habiendo propuesto, con ocasión de mi libro, este problema a varios hombres muy ingeniosos, apenas encontró a uno que desde el principio le diera la contestación que a él le parece verdadera, hasta que, escuchando sus razones, se convencieron.

§ 9. Pero esto, creo, no es habitual respecto a nuestras ideas, salvo para aquellas recibidas por la vista; porque, como la vista, el más amplio de todos nuestros sentidos, transmite a nuestra mente las ideas de luz y de color, que son propias sólo a ese sentido, y también transmite las ideas muy diferentes de espacio, forma y movimiento, cuyas diversas variedades cambian la apariencia de los objetos que le son propios, es decir, la luz y los colores, nos llega-

mos a acostumbrar a juzgar unas por las otras. Esto, en muchos casos, por un hábito arraigado respecto a cosas de las cuales tenemos frecuente experiencia, se efectúa de un modo tan constante y tan rápido que tomamos por percepción de nuestra sensación lo que es una idea formada por nuestro juicio, de tal suerte que la una, es decir, la sensación, sólo sirve para excitar a la otra, y apenas es advertida, como acontece a un hombre que lee o escucha con atención y entendimiento, que se fija poco en las letras o sonidos, por atender a las ideas que provocan en él.

§ 10. Y no debe sorprendernos que esto se lleve a cabo con tan poca advertencia, si consideramos la rapidez con que se efectúan las operaciones en la mente; porque así como se cree que ella no ocupa ningún espacio, y que no tiene extensión, así sus acciones parece que no requieren ningún tiempo, sino que muchas de ellas parece que se acumulan en un instante. Digo esto en comparación a las acciones del cuerpo. Cualquiera podrá fácilmente observar eso en sus propios pensamientos, con tal de que se tome el trabajo de reflexionar sobre ellos. ¿Cómo, por ejemplo, cual si fuera en un instante, puede abarcar nuestra mente de una mirada todas las partes de una demostración que bien podría pasar por larga, si se considera el tiempo que requiere para expresarla en palabras, y por sus pasos, para enseñársela a otro? Pero, en segundo lugar, no nos causará tanta sorpresa que eso se efectúe tan inadvertidamente si consideramos que la facilidad que adquirimos para hacer algo, por la costumbre, tiene frecuentemente el efecto de que pase inadvertido. *Ciertos hábitos,* especialmente los que adquirimos a temprana hora, *acaban por producir en nosotros actos que muchas veces escapan a nuestra observación.* ¿Con cuánta frecuencia, a lo largo de un día, no tapamos nuestros ojos con los párpados, sin percibir para nada que estamos a oscuras? Hay hombres que por costumbre emplean constantemente ciertas palabras que no vienen al caso y de ese modo pronuncian, en casi toda frase, ciertos sonidos que, aunque advertidos por otros, ellos mismos ni escuchan, ni observan. No es, por lo tanto, tan extraño que nuestra mente cambie con frecuencia la idea de sus sensaciones por una idea de su juicio, y que haga que la una sólo sirva para provocar la otra, sin que nosotros reparemos en ello.

§ 11. *Es la percepción la que marca la diferencia entre los animales y los seres inferiores.* Esta facultad de la *percepción* me parece ser la que señala la distinción entre el reino animal y las partes inferiores de la naturaleza. Porque si es cierto que muchos vege-

tales tienen algún grado de movimiento, y que al serles aplicados otros cuerpos alteran muy vivamente sus formas y sus movimientos, y por ese motivo han merecido el nombre de plantas sensibles, por razón de un movimiento que se parece en algo al que en los animales se sigue a causa de la sensación, sin embargo, supongo que no es sino mero mecanicismo, y que ese movimiento no se produce de una manera distinta al modo en que se riza la barba de la avena selvática por efecto de la humedad, o en que se acorta un lazo cuando se moja; todo lo cual se efectúa sin sensación por parte del sujeto, y sin que tenga, ni reciba ninguna idea.

§ 12. Me parece que, en cierto grado, la percepción se encuentra en todas las clases de animales; aunque, en algunas, es posible que los ductos que la naturaleza ha proveído para la recepción de las sensaciones sean tan escasos, y la percepción que ofrecen sea tan oscura y obtusa, que se queda muy por debajo de la vivacidad y de la variedad de las sensaciones que tienen otros animales. Sin embargo, es suficiente y sabiamente adecuada para el estado y condición de la clase de animal que así esté hecho, de tal suerte que la sabiduría y la bondad del Hacedor se hacen patentes en todas las partes de esta portentosa fábrica, y en todos los diferentes grados y órdenes de las criaturas que se hallan en ella.

§ 13. Del modo en que están constituídas una ostra o una almeja, creo que podemos concluir razonablemente que no tienen ni el mismo número, ni la misma viveza de sentidos que los de un hombre o los de otros diversos animales; y si los tuvieran, en nada les serían beneficiosos, dado el estado de incapacidad en que están de moverse de un lugar a otro. ¿Qué beneficio reportaría la vista o el oído a una criatura que no puede moverse hacia los objetos que pueden serle provechosos, ni alejarse de aquellos que pueden dañarla? ¿No, acaso, sería un inconveniente la viveza en la sensación para un animal que tiene que permanecer inmóvil en el sitio en que lo puso el azar, y donde recibe la afluencia de agua más fría o más caliente, limpia o sucia, según le llega adonde está?

§ 14. Sin embargo, no puedo menos de pensar que esos animales tienen alguna débil percepción que los distingue de la insensibilidad absoluta. Y de que así sea, tenemos algunos ejemplos hasta en los hombres mismos. Tomemos un hombre en quien la decrepitud de la vejez ha borrado el recuerdo de sus anteriores conocimientos y ha desterrado de su mente las ideas de que antes estaba provista, y que, además, por haberse destruído completamente su

vista, su oído y su olfato y hasta cierto grado su paladar, se le han cerrado casi del todo los conductos para la admisión de nuevas ideas, o, suponiendo que algunos de esos conductos aún estén a medio abrir, pensemos que las impresiones hechas en la mente apenas son advertidas o no recordadas. Pues bien, cuán lejos esté aún una persona de esas condiciones (pese a cuanto se pretende acerca de los principios innatos), por lo que se refiere a conocimientos y a facultades intelectuales, de las propias de una almeja o de una ostra, ésa es cosa que dejo a la consideración del lector. Y si un hombre ha pasado sesenta años en tales circunstancias (lo que es tan posible, como que sólo pase así tres días), sería sorprendente saber qué diferencia hay entre él y los animales del rango más inferior, en lo que toca al desarrollo intelectual.

§ 15. *La percepción es la entrada del conocimiento.* Siendo, pues, la *percepción el primer paso y grado hacia el conocimiento,* y la puerta de entrada de todos sus materiales, mientras menos sean los sentidos que tenga cualquier hombre, así como cualquier otra criatura; mientras menos sean y más desvaídas las impresiones que causan, y mientras más embotadas sean las facultades que se ocupen en ellas, más lejano se estará de aquel conocimiento que se encuentra en algunos hombres. Pero como esto acontece en gran variedad de grados (según puede percibirse entre los hombres), no se puede descubrir con certidumbre en las diversas especies de animales, y mucho menos aún en sus individuos particulares. Me basta tan sólo haber advertido aquí que la percepción es la primera operación de nuestras facultades intelectuales, y la entrada de todo conocimiento a nuestra mente. Y, además, me inclino a imaginar que es la percepción en su grado más inferior lo que marca el lindero entre los animales y los órdenes inferiores de las criaturas. Pero esto lo digo de paso como una conjetura mía, porque es indiferente para el asunto en que me ocupo lo que sobre ese particular determinen los sabios.

Capítulo X

DE LA RETENTIVA

§ 1. *La contemplación.* La siguiente facultad de la mente, por la cual avanza más hacia el conocimiento, es la que llamo la *retentiva,* o sea la conservación de aquellas ideas simples que ha reci-

bido por vía de la sensación o de la reflexión. Esto se hace de dos modos. Primero, conservando por algún tiempo a la vista la idea que ha sido traída a la mente, y esto se llama la *contemplación.*

§ 2. *La memoria.* El segundo modo de retención consiste en el poder de revivir otra vez en nuestra mente aquellas ideas que, después de quedar impresas, han desaparecido o han sido, como quien dice, puestas a un lado y fuera de vista. Eso es lo que hacemos al concebir el color o la luz, el amarillo o lo dulce, cuando el objeto que produce esas sensaciones no está presente. Ésta es la *memoria,* que es, como quien dice, el almacén de nuestras ideas. Porque, como la estrechez de la mente humana no permite tener a un mismo tiempo muchas ideas bajo inspección y consideración, era necesario que contara con un repositorio para almacenar aquellas ideas que podría necesitar en otro momento. Pero como nuestras ideas no son nada sino percepciones efectivas en la mente, y dejan de ser algo cuando no hay percepción de ellas, este almacenamiento de nuestras ideas en el repositorio de la memoria solamente significa esto: que en muchos casos la mente tiene el poder de revivir percepciones que ha tenido, pero con esta percepción adicional unida a ellas, a saber: que las ha tenido antes. Y tal es el sentido en que se dice que nuestras ideas están en nuestra memoria, cuando en realidad no están efectivamente en ninguna parte, sino que tan sólo hay esa capacidad de la mente de revivirlas a voluntad, y, como quien dice, de pintarlas de nuevo en sí misma, aunque algunas con mayor dificultad que otras; algunas más a lo vivo y otras más opacamente. Y es así, con la ayuda de esa facultad, como puede decirse que tenemos todas esas ideas en nuestro entendimiento, las cuales, aunque no las contemplamos efectivamente, sin embargo las podemos traer a vista y de nuevo hacerlas aparecer para que sean objetos de nuestros pensamientos, sin el auxilio de esas cualidades sensibles que por primera vez las imprimieron allí.

§ 3. *La atención, la repetición, el placer y el dolor fijan las ideas.* La atención y la repetición sirven mucho para fijar cualquier idea en la memoria; pero aquellas que de un modo natural dejan al principio la más profunda y duradera impresión son las que van acompañadas de placer o de dolor. Como el gran negocio de nuestros sentidos es hacernos reparar en lo que lesiona o favorece al cuerpo, ha sido sabiamente ordenado por la naturaleza (como ya se ha mostrado) que el dolor acompañe a la recepción de ciertas

ideas; el cual, substituyendo en los niños a la consideración y al raciocinio, y obrando más rápidamente que la consideración en los hombres crecidos, hace que, tanto los jóvenes como los viejos, eviten los objetos dolorosos con esa prontitud que es necesaria para su preservación, y en ambos registra en la memoria una advertencia para el futuro.

§ 4. *Las ideas se desvanecen de la memoria.* Por lo que toca a los diversos grados de duración con que las ideas están impresas en la memoria, podemos observar que algunas de ellas han sido producidas en el entendimiento por un objeto que solamente ha afectado a los sentidos una vez y sólo una. Otras hay que, habiéndose ofrecido más de una vez a los sentidos, han sido, sin embargo, poco advertidas, ya porque la mente esté desatenta, como les pasa a los niños, ya porque esté ocupada en otra cosa, como acontece a los hombres, estando atenta tan sólo a un objeto, por lo que no deja una profunda huella. Y algunas personas en quienes las ideas han sido grabadas cuidadosamente y por reiteradas impresiones tienen, sin embargo, una memoria muy frágil, sea a causa del temperamento de su cuerpo, o por cualquier otro defecto. En todos estos casos, las ideas en la mente se desvanecen pronto, y es frecuente que desaparezcan por completo del entendimiento sin dejar más huella o rasgos de sí mismas que la de una sombra pasajera proyectada sobre un campo de trigo; y la mente está tan vacía de ellas, como si jamás hubieran estado allí.

§ 5. Así, muchas de aquellas ideas que fueron producidas en la mente de los niños cuando empezaron a tener sensaciones (algunas de las cuales tuvieron, quizá, como las que consisten en placer o dolor, antes de haber nacido, y otras durante la infancia), si en el curso futuro de sus vidas ya no fueron repetidas, se pierden completamente, sin que quede de ellas ni el menor vislumbre. Esto puede observarse en quienes perdieron la vista por accidente cuando eran muy jóvenes, para los cuales, por no haber advertido suficientemente las ideas de los colores, y porque dejan de repetirse, se han gastado por completo, de tal suerte que después de algunos años no les queda más noción ni memoria de los colores en la mente, que en la de quienes han nacido ciegos. Es cierto que en algunos hombres la memoria es muy tenaz, hasta en grado milagroso; pero de todos modos parece que hay un constante deterioro de todas nuestras ideas, aun de aquellas más vigorosamente impresas y en las mentes más retentivas; de tal manera que si no se renuevan alguna vez por el repetido ejercicio de los

sentidos o por la reflexión sobre esa clase de objetos que las ocasionaron en un principio, la huella se gasta y acaba por no quedar nada de su imagen. Es así como las ideas de nuestra juventud, al igual que nuestros hijos, frecuentemente mueren antes que nosotros; y en eso, nuestra mente se parece a esos sepulcros, a los cuales nos vamos acercando, donde, aunque el bronce y el mármol permanecen, el tiempo, sin embargo, ha borrado la inscripción, y la imaginería se ha desgastado. Las imágenes dibujadas en nuestra mente están pintadas en colores que se desvanecen, y si no se refrescan de vez en cuando, se pierden y borran. Hasta qué punto depende todo esto de la constitución de nuestros cuerpos y de la obra de nuestros espíritus animales, y si el temperamento del cerebro explica la diferencia de que en algunas personas retenga los caracteres allí grabados como si fueran en mármol, en otras, como en piedra franca, y en otras, apenas mejor que en la arena, son cuestiones que no me meteré a averiguar aquí, aunque parece probable que la constitución del cuerpo sí influye algunas veces en la memoria; pues hay ocasiones en que vemos que una enfermedad priva a la mente de todas sus ideas, y en que la lumbre de una fiebre calcina en unos cuantos días, reduciéndolas a polvo y confusión, todas aquellas imágenes que parecían tan permanentes como si estuvieran grabadas en mármol.

§ 6. *Las ideas constantemente repetidas apenas pueden perderse.* Pero con relación a las ideas mismas es fácil advertir que aquellas a menudo refrescadas (entre las cuales están las que llegan a la mente por más de una vía) por el frecuente regreso de los objetos o de las acciones que las producen son las que mejor se fijan en la memoria y las que permanecen en ella de un modo más preciso y duradero; y por lo tanto, son aquellas que provienen de las cualidades originales de los cuerpos, a saber: solidez, extensión, forma, movimiento y reposo, y asimismo aquellas que constantemente afectan nuestros cuerpos, como el calor y el frío, y también las que son afecciones de toda clase de seres, como la existencia, la duración y el número, las cuales traen consigo casi todos los objetos que hieren nuestros sentidos, y todas las ideas que ocupan nuestra mente. Estas y otras ideas semejantes, digo, casi nunca se pierden del todo, mientras la mente todavía retenga algunas ideas.

§ 7. *Al recordar, la mente es muchas veces activa.* En esta percepción secundaria, como también puedo llamarla, o en este ver de nuevo las ideas que están alojadas en la memoria, la mente

a menudo no es meramente pasiva, ya que la aparición de esas imágenes latentes depende a veces de la voluntad. Muchas veces la mente se pone a trabajar en busca de alguna idea, y, por decirlo así, vuelve la mirada del alma sobre ella; aunque es cierto también que algunas veces surgen en la mente por su propio acuerdo y se ofrecen a sí mismas al entendimiento; y muy frecuentemente acontece que alguna turbulenta y tempestuosa pasión las despierta y saca de las oscuras celdas en que están, para presentarlas a la luz del día, ya que nuestras pasiones pueden traer a la memoria algunas ideas que de otro modo permanecerían quietas e inadvertidas. Esta otra cosa debe observarse respecto a ideas alojadas en la memoria y que en ocasiones son revividas por la mente: que, según se implica en la palabra revivir, no solamente no son ideas nuevas, sino, también, que la mente advierte que se trata de impresiones anteriores, y renueva su trato con ellas como con ideas de que ya tenía conocimiento. De esta suerte, aunque las ideas anteriormente impresas no están todas constantemente a la vista, sin embargo, por el recuerdo, constantemente se conoce que estaban ya impresas, es decir, a la vista, y anteriormente advertidas por el entendimiento.

§ 8. *Dos defectos en la memoria: el olvido y la lentitud.* En una criatura inteligente, la memoria sigue en necesidad a la percepción. Es de tanta importancia que allí donde falta el resto de nuestras facultades son en gran medida inútiles; y en el pensamiento, en el raciocinio y en el conocimiento no podríamos adelantar más allá de los objetos presentes si no fuera por el auxilio de nuestra memoria, la cual puede tener dos defectos.

Primero, que deje que se pierda completamente la idea, con lo que se produce una perfecta ignorancia; porque, puesto que no podemos saber nada más allá de la idea que tengamos de algo, cuando la idea desaparece, estamos, a ese respecto, en ignorancia perfecta.

Segundo, que se mueva con lentitud y no saque las ideas que tiene almacenadas con la rapidez necesaria para entregarlas a la mente en la ocasión precisa requerida. Esta lentitud, si es en grado mayor, es la *estupidez;* y al que, por razón de semejante defecto en la memoria, le falle tener a mano las ideas allí conservadas, para ofrecerlas cuando la necesidad y la ocasión lo requieran, casi le es igual no tenerlas, puesto que a tan poco propósito le sirven. El hombre obtuso que pierde la oportunidad mientras busca en su mente las ideas que podrían servirle en un momento dado no es más eficaz en sus conocimientos que una persona que sea per-

fectamente ignorante. El negocio de la memoria es, pues, entregarle a la mente aquellas ideas latentes de que tenga necesidad en una ocasión determinada; y en el tenerlas a mano en toda ocasión consiste eso que llamamos *inventiva, fantasía* y *vivacidad de espíritu.*

§ 9. Éstos, queremos advertirlo, son los defectos en la memoria de un hombre comparado con otro. Pero hay otro defecto que podemos concebir en la memoria del hombre en general, si lo comparamos con otras criaturas inteligentes de orden superior, las cuales de tal modo pueden exceder en esa facultad al hombre, que les sea posible tener constantemente a la vista el sentido total de todas sus acciones previas, de manera que ninguna de las ideas que hayan tenido pueda escapar a su mirada. La omnisciencia de Dios, que sabe todas las cosas pasadas, presentes y futuras, y para quien los pensamientos del corazón de todos los hombres siempre son visibles, puede bastar para convencernos de aquella posibilidad. Porque no es de dudarse que Dios pueda comunicar a esos gloriosos espíritus, sus inmediatos servidores, alguna de Sus perfecciones, en la proporción que le plazca y en el grado en que lo sean capaces unos seres criados finitos. Se cuenta de ese prodigio del espíritu, el señor Pascal, que, hasta que la ruina de su salud no hubo menoscabado su memoria, nunca olvidó nada de cuanto había hecho, leído o pensado a lo largo de su edad racional. Es éste un privilegio tan poco frecuente respecto a la mayoría de los hombres, que parecerá como algo casi increíble a los que, según es común, miden a todos los demás por lo que ellos mismos son. Pero, de todos modos, si consideramos ese caso excepcional (el de Pascal), quizá nos ayude a ampliar nuestros pensamientos para admitir una mayor perfección, a ese respecto, en los órdenes superiores de los espíritus. Porque, a fin de cuentas, esa excelencia del señor Pascal estaba limitada por la estrechez a que se ve reducida aquí la mente humana, o sea, a la de tener una gran variedad de ideas sólo en sucesión y no todas de un golpe; mientras que los diversos órdenes angélicos probablemente tienen una más amplia visión, y algunos de ellos estarán dotados de capacidades que les permitan retener en conjunto y ver constantemente, como en una sola visión, la totalidad de sus conocimientos previos, todo de un golpe. Esto, es fácil comprenderlo, sería una no corta ventaja para un hombre que cultiva su espíritu; el poder tener siempre presente todos sus pensamientos pasados y todos sus raciocinios. De donde podemos conjeturar que ésa es una de las

maneras por las cuales el conocimiento de los espíritus puros excede muchísimo al nuestro.

§ 10. *Los brutos tienen memoria.* Esta facultad de almacenar y de retener las ideas que entran en la mente parece que la tienen en grado considerable, al igual que el hombre, otros animales. Porque, para no recurrir a otros ejemplos, por el hecho de que algunos pájaros aprenden tonadas, y por el empeño que se puede observar que ponen en acertar en las notas, no me cabe duda que esos animales tienen percepción y que retienen ideas en su memoria que usan como modelos. Porque me parece imposible que se empeñaran en ajustar sus voces a notas (como claramente lo hacen) de las cuales no tuvieran ninguna idea. Porque, aun si concediera yo que el sonido causara mecánicamente cierto movimiento de los espíritus animales en el cerebro de esos pájaros mientras se está tocando la tonada, y que esa moción pudiera continuarse hasta los músculos de las alas, de tal manera que el pájaro se ahuyentara mecánicamente por ciertos ruidos, puesto que eso podría contribuir a su preservación; no se podrá suponer eso, sin embargo, como razón para explicar por qué, al tocarle una tonada al pájaro, y menos aún después de que la música ha cesado, eso debería producir mecánicamente, en los órganos de la voz del pájaro, un movimiento que lo impulsara a ajustarse a las notas de un sonido extraño, cuya imitación no puede ser de utilidad para su preservación. Pero, lo que es más, no puede suponerse con alguna apariencia de razón (y menos puede probarse) que los pájaros puedan, careciendo de sensación y de memoria, acercarse poco a poco, por grados, a una tonada que les fue tocada ayer; ya que si no conservan de ella ninguna idea en la memoria, no está presente en ninguna parte, y, por lo tanto, no puede ser para ellos un modelo que quieran imitar, a lo que pretendan acercarse por ensayos repetidos. Porque no hay razón para que el sonido de una flauta les deje una huella en el cerebro, que no debería producir unos sonidos semejantes en el primer momento, sino solamente después de ciertos esfuerzos posteriores, que los pájaros se empeñan en hacer, cuando han oído la flauta; y por otra parte, es imposible concebir por qué los sonidos que ellos mismos hacen no habrían de dejar una huella que deberían seguir, del mismo modo que aquellas huellas que deja el sonido de la flauta.

Capítulo XI

DEL DISCERNIR Y DE OTRAS OPERACIONES DE LA MENTE

§ 1. *No hay conocimiento sin discernimiento.* Otra facultad de nuestra mente, que es preciso señalar, es la facultad de discernir o distinguir entre las varias ideas que ella tiene. No basta tener una percepción confusa de algo en general; si la mente no tuviera, además, una percepción distinta de los diferentes objetos y de sus diversas cualidades sólo sería capaz de muy poco conocimiento, aun cuando la acción de los cuerpos que nos afectan y que nos rodean fuera tan viva como lo es ahora, y aunque la mente estuviera ocupada continuamente en pensar. De esta facultad de distinguir una cosa de otra depende la evidencia y la certidumbre de varias proposiciones, y hasta de algunas de orden muy general que han pasado por ser verdades innatas; porque los hombres, no fijándose en la verdadera causa de por qué esas proposiciones reciben asentimiento universal, lo han atribuído del todo a impresiones uniformes y nativas, cuando en verdad depende de esta facultad de la mente de discernir con claridad, que le permite percibir cuándo dos ideas son las mismas o son diferentes. Pero de este asunto trataremos después más a lo largo.

§ 2. *La diferencia que hay entre ingenio y juicio.* No examinaré aquí hasta qué punto la imperfección en discriminar con exactitud unas ideas de otras se debe, ya al embotamiento o a defecto en los órganos sensoriales; ya a la falta de penetración, de ejercicio o de atención por parte del entendimiento; ya, en fin, al apresuramiento y precipitación propios a algunos temperamentos. Baste advertir que se trata de una de las operaciones sobre las cuales la mente puede reflexionar, y puede observar en sí misma. Es de tales consecuencias con relación a los demás conocimientos que tiene la mente, que en la medida en que esta facultad de discernir esté embotada, o en la medida en que no se haga de ella un uso debido en distinguir una cosa de otra, en esa misma medida nuestras nociones serán confusas, y nuestra razón y nuestro juicio se verán perturbados y extraviados. Si en tener a mano las ideas que están en la memoria consiste la vivacidad, en esto de tenerlas sin confusión, y en ser capaz de distinguir bien una cosa de otra allí donde existe la menor diferencia, consiste, en mucha parte, esa exactitud de juicio y esa claridad de raciocinio que distingue

a algunos hombres y los sitúa por encima de otros. Así, quizá, pueda darse alguna razón de aquella observación común de que los hombres muy ingeniosos y de pronta memoria no son los que siempre tienen el juicio más claro, ni la razón más profunda. Porque el ingenio consiste principalmente en reunir varias ideas, poniendo juntas con prontitud y variedad aquellas en que pueda hallarse alguna semejanza o relación, produciendo así cuadros placenteros y visiones agradables a la imaginación; pero el juicio, por lo contrario, es lo opuesto, porque consiste en separar cuidadosamente, unas de otras, aquellas ideas en que pueda hallarse la menor diferencia, a fin de evitar de ese modo el engaño de la similitud, tomando, por afinidad, una cosa por otra. Es ésta una manera de proceder completamente opuesta a la metáfora y a la alusión, que es en lo que principalmente consiste ese entretenimiento y ese agrado del ingenio que tan a lo vivo hiere a la imaginación y, por lo tanto, tan es aceptable para todos; y es que su belleza se ofrece a primera vista y excusa todo esfuerzo de pensamiento para examinar qué verdad o razón contiene. La mente, sin preocuparse por penetrar más adelante, queda satisfecha con el agrado que le causa el cuadro y con lo llamativo de la imagen; y es una especie de agravio ponerse a examinar ese tipo de pensamientos de acuerdo con las severas reglas de la verdad y del buen razonar; de donde se advierte que el ingenio consiste en algo que no está completamente en consonancia con dichas reglas.

§ 3. *Solamente la claridad evita la confusión.* A bien distinguir nuestras ideas, se debe principalmente que sean claras y determinadas; y cuando son así, no se engendrará ninguna confusión ni error acerca de ellas, aunque los sentidos las transmitan (como a veces acontece) de un modo diferente en diferentes ocasiones a partir de un mismo objeto, y de esa manera parezca que yerran. Porque aun cuando suceda que un hombre, a causa de tener fiebre, perciba un sabor amargo en el azúcar, que, en otra circunstancia, produciría un sabor dulce, sin embargo, la idea de lo amargo, en la mente de ese hombre, es una idea tan clara y distinta de la idea de lo dulce como si hubiera probado la hiel. Y no porque una misma clase de cuerpo produzca en una ocasión la idea de lo dulce y en otra ocasión la idea de lo amargo es mayor la confusión entre esas ideas, que entre las ideas de blanco y dulce, o blanco y redondo, por el hecho de que un mismo trozo de azúcar las produzca a ambas en la mente a un mismo tiempo. Y las ideas de anaranjado y de azul, que se producen en la mente por la misma porción de la infusión de *lignum nephri-*

ticum, no son ideas menos distintas que las de esos mismos colores cuando las producen dos cuerpos muy diferentes.

§ 4. *Comparar ideas.* Otra operación de la mente acerca de sus ideas es la de *comparar* unas con otras, con respecto al alcance, a los grados, al tiempo, al lugar y a cualquier otra circunstancia; y de esa operación depende toda esa amplia serie de ideas que cae bajo el nombre de *relación*, de cuya vasta extensión tendré motivo de hablar más adelante.

§ 5. *Las bestias comparan las ideas de un modo imperfecto.* No es fácil determinar hasta qué punto las bestias participan en esa facultad; pero me imagino que no la tienen en grado muy grande, porque aun cuando es probable que tengan varias ideas lo bastante distintas, sin embargo, me parece a mí que es una prerrogativa del entendimiento humano, cuando ha distinguido suficientemente cualesquiera ideas de manera de percibirlas como perfectamente diferentes y, en consecuencia, que son dos, el ver y considerar las circunstancias en que son capaces de ser comparadas. Por eso yo pienso que las bestias no comparan sus ideas sino respecto a ciertas circunstancias sensibles aparejadas a los objetos mismos. En cuanto a la otra potencia de comparar, que puede observarse entre los hombres, y que pertenece a las ideas generales y sólo es útil para los razonamientos abstractos, podemos conjeturar con probabilidad que de ella carecen las bestias.

§ 6. *Componer ideas.* Otra operación que podemos observar en la mente con respecto a sus ideas es la *composición*, por la cual la mente reúne varias de aquellas ideas simples que ha recibido por las vías de la sensación y de la reflexión, y las combina para formar ideas complejas. Bajo esta operación de componer las ideas puede comprenderse la de *ampliación*, porque si bien aquí la composición no es tan aparente como en casos más complejos, de todos modos se trata de un reunir varias ideas, aunque de la misma clase. Así, sumando varias unidades, tenemos la idea de una docena, y juntando las ideas repetidas de varias pérticas, nos formamos la idea de un estadio.

§ 7. *Las bestias hacen poca composición de ideas.* También a este respecto supongo que las bestias se quedan cortas en comparación al hombre; porque, si bien reciben y retienen juntas varias combinaciones de ideas simples, como, posiblemente, la forma, el olor y la voz de su amo formen la idea compleja que un perro tenga

de él, o son, más bien, otras tantas señales por las cuales lo conoce, sin embargo, yo no pienso que por sí solas las bestias jamás las compongan para formar ideas complejas. Y quizá aun allí donde pensamos que tienen ideas complejas, sólo sea una idea simple que las orienta hacia el conocimiento de varias cosas que distinguen menos por la vista de lo que nos imaginamos. Porque he sido fidedignamente informado, que una perra amamantará a pequeños zorros, jugará y se encariñará con ellos como si fueran sus propios cachorros, con tal de que se logre que tomen la leche. Y aquellos animales que tienen una numerosa cría parecen no tener conocimiento alguno de cuántos son sus hijos; porque si bien es cierto que les importa mucho que les quiten uno cuando lo ven o lo oyen, sin embargo, si se les roban uno o dos cuando están ausentes, o sin que lo adviertan, al parecer no los echan de menos, ni se dan cuenta de que su número ha disminuído.

§ 8. *Dar nombres.* Cuando, por reiteradas sensaciones, los niños han adquirido algunas ideas fijas en la memoria empiezan poco a poco a aprender el uso de los signos; y cuando adquieren la habilidad de aplicar los órganos del habla para formar sonidos articulados empiezan a *valerse de palabras* para significar sus ideas a otros. A veces toman de prestado a otros esos signos verbales, y a veces los inventan por su cuenta, como puede observarse por los nuevos y extraños nombres que con frecuencia les imponen los niños a las cosas, cuando empiezan a hablar.

§ 9. *La abstracción.* Ahora bien, puesto que el uso de las palabras consiste en servir de señal exterior de nuestras ideas internas, y como esas ideas se toman de las cosas particulares, si cada idea particular que tomamos tuviera un nombre distinto, los nombres serían infinitos. Para evitar esto, la mente hace que las ideas particulares, recibidas de objetos particulares, se conviertan en generales, lo que se hace considerándolas tal como están en la mente esas apariencias, o sea, separadas de toda otra existencia y de todas las circunstancias de la existencia real, como son el tiempo, el lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes. A esto se llama *abstracción,* por medio de la cual las ideas tomadas de seres particulares se convierten en representativas de todas las de la misma especie; y sus nombres se convierten en nombres generales, aplicables a todo cuanto exista que convenga a tales ideas abstractas. Estas precisas y nudas apariencias en la mente, el entendimiento las erige (con los nombres que comúnmente se les dan), sin considerar cómo, de dónde y con qué otras ideas fueron recibidas en la

mente, como patrones para ordenar en clases las existencias reales, según se acomoden a esos patrones, y para denominarlas de acuerdo con ellos. Así, al advertir hoy en el yeso o en la nieve el mismo color que ayer recibió la mente al percibir la leche, solamente considera esa apariencia, la convierte en representativa de todas las de su clase y habiéndole dado el nombre de blancura, significa por ese sonido la misma cualidad dondequiera que pueda imaginarse o encontrarse; y es así como se forman los universales, ya sean ideas, ya sean los términos que se emplean para expresarlas.

§ 10. *Las bestias no abstraen.* Si cabe alguna duda acerca de si, hasta cierto punto, las bestias pueden componer y de ese modo ampliar sus ideas, en esto, me parece, puedo ser positivo: que carecen completamente del poder de abstracción, y que la posesión de ideas generales es lo que marca una distinción completa entre el hombre y los brutos, y que es una excelencia que en modo alguno alcanzan las facultades de los animales. Porque es evidente que no podemos observar en ellos ninguna huella de que hagan uso de signos generales para expresar ideas universales; de donde tenemos motivo para imaginar que carecen de la facultad de abstraer, o de formar ideas generales, ya que carecen del uso de las palabras o de cualesquiera otros signos de orden general.

§ 11. Y no es que pueda imputarse esta falta de uso o conocimiento de palabras generales a la carencia de órganos adecuados para producir sonidos articulados, puesto que vemos que muchos animales pueden producir esos sonidos y pronunciar palabras con suficiente claridad; pero nunca con semejante aplicación. Por otra parte, los hombres que, por algún defecto en los órganos, carecen de palabras, no por eso dejan de expresar sus ideas universales por medio de signos que les sirven en lugar de palabras generales: facultad que vemos falta en las bestias. Y, por lo tanto, yo creo que podemos suponer que es en eso en lo que se distinguen del hombre las especies de los brutos, y ésa es la diferencia peculiar que los separa completamente y que, en definitiva, crea una distancia tan enorme. Porque si tienen algunas ideas y no son meras máquinas (como quieren algunos) no podemos negarles que tengan algo de racionales. Para mí es tan evidente que algunos animales en ciertos casos razonan como lo es que tienen sentidos; pero no pasan de ideas particulares, tal como las reciben por los sentidos. Están, aun en el mejor de los casos, encerrados dentro de esos estrechos límites, y no tienen, según creo, la facultad de ampliar esas ideas por ningún género de abstracción.

§ 12. *Idiotas y locos.* Hasta qué punto la idiotez depende de la carencia o de la debilidad de alguna de las facultades que hemos mencionado arriba es cosa que sin duda podría descubrirse por medio de la exacta observación de sus diversos extravíos; porque quienes perciban con dificultad, o retengan mal las ideas que llegan a su mente; quienes no puedan tenerlas a mano o componerlas con presteza, poco tendrán en qué pensar. Quienes no puedan distinguir, comparar y abstraer, apenas podrán entender y hacer uso del lenguaje, o juzgar o razonar en grado que sea suficiente, sino poco e imperfectamente, y sólo acerca de cosas que tengan presentes y que sean muy familiares a sus sentidos. Y ciertamente, si llegan a faltar algunas de las facultades arriba mencionadas, o si están en desorden, es forzoso que se produzcan en el entendimiento y en el conocimiento los efectos consiguientes.

§ 13. En suma, el defecto de los imbéciles parece que procede de la carencia de prontitud, de actividad y de movimiento en las facultades intelectuales, de donde resulta que están privados de razón. Los locos, en cambio, parece que padecen del extremo contrario, porque no veo que hayan perdido la facultad de razonar, sino que, habiendo unido muy fuera de propósito algunas ideas, las toman por verdades, y yerran como los hombres que razonan bien, pero que han partido de principios equivocados. Porque después de haber convertido sus fantasías en realidades por la violencia de su imaginación, no dejan de sacar bien las deducciones que de ellas se siguen. Es así como un loco que se imagina ser un rey exige, por una inferencia correcta, que se le guarde un debido acatamiento, respeto y obediencia. Otros que piensan estar hechos de vidrio observan las precauciones necesarias para conservar cuerpos tan quebradizos. Por eso acontece que un hombre de muy buen juicio y de recto entendimiento en todo lo demás sea, respecto de algún particular, tan furioso como cualquiera de los que encierran en los manicomios, si por alguna súbita y violenta impresión, o por una prolongada atención sobre una sola clase de pensamientos, acontece que ciertas ideas incompatibles han sido juntadas de un modo tan estrecho que permanecen unidas. Pero en la locura hay grados, así como también los hay en la imbecilidad, ya que la desordenada mezcla de ideas lo es más en algunos que en otros. En una palabra, en esto estriba, al parecer, la diferencia entre idiotas y locos: que los locos juntan ideas que no deben unirse, de tal suerte que formulan proposiciones equivocadas, aun cuando argumentan y razonan correctamente a partir de

ellas; pero los idiotas apenas formulan proposiciones y casi no razonan.

§ 14. *El método.* Tales, creo, son las primeras facultades que la mente emplea para entender, y aun cuando las usa respecto a todas sus ideas en general, los ejemplos que he dado hasta ahora han sido principalmente de ideas simples. Y si he unido la explicación de esas facultades de la mente a la explicación de las ideas simples, antes de exponer lo que tengo que decir sobre las ideas complejas, ha sido por las siguientes razones:

Primera, porque como en un principio varias de esas facultades tienen principalmente por objeto las ideas simples, podremos, siguiendo el método común de la naturaleza, rastrearlas y descubrirlas desde que surgen, y ver su progreso y gradual perfeccionamiento.

Segunda, porque observando de qué modo operan las facultades de la mente respecto de las ideas simples, que habitualmente tenemos mucho más claras, precisas y distintas que las ideas complejas, podremos examinar mejor y aprender de qué manera la mente abstrae, denomina, compara y ejercita sus otras operaciones respecto de las ideas complejas, sobre las cuales estamos mucho más expuestos a equivocarnos.

Tercera, porque estas operaciones de la mente que conciernen a las ideas recibidas por vía de la sensación constituyen ellas mismas, cuando son objeto de la reflexión, otra serie de ideas derivadas de esa otra fuente de nuestros conocimientos que llamo la reflexión; y, por lo tanto, procede considerarlas aquí, después de haber hablado de las ideas simples de sensación. De la composición de ideas, de su comparación y de su abstracción, etc..., apenas he hablado, puesto que tendré ocasión de tratar de ese asunto más a lo largo en otros lugares.

§ 15. *Éstos son los orígenes del conocimiento humano.* Y es así cómo he dado una breve y, creo yo, verdadera *historia de los primeros orígenes del conocimiento humano,* que muestra de dónde saca la mente sus primeros objetos, y por qué pasos progresivos obtiene y acumula esas ideas de las cuales se compone todo el conocimiento de que es capaz. Sobre lo cual debo apelar a la experiencia y a la observación, para que se determine si tengo o no razón; porque la mejor manera de llegar a la verdad es examinando las cosas tal y como realmente son, y no concluyendo que son según las imaginamos nosotros mismos, o según otros nos han enseñado a imaginarlas.

§ 16. *Llamado a la experiencia.* A decir verdad, ésa es la única manera que yo puedo descubrir de cómo las ideas de las cosas entran en el entendimiento. Si hay otros hombres que tengan, ya ideas innatas, ya principios infusos, buena razón tendrán para disfrutarlos; y si están seguros de ello, será imposible que otros les nieguen ese privilegio de que gozan con ventaja sobre su prójimo. Yo sólo puedo hablar de lo que encuentro en mí mismo, y que se conforma a esas nociones que, si examinamos el curso entero de la vida de los hombres en sus diversas edades, en sus diversos países y en las diferencias de educación, parecen depender de cimientos que he establecido, y que corresponden, en todas sus partes y grados, al método que he seguido.

§ 17. *El cuarto obscuro.* No pretendo enseñar, sino inquirir. Por lo tanto, no puedo menos que admitir, una vez más, que las sensaciones exteriores e interiores son las únicas vías por donde yo encuentro que el conocimiento llega al entendimiento. Hasta donde alcanzo a descubrir, éstas son las únicas ventanas por donde pueda entrar la luz a ese *cuarto obscuro.* Porque, paréceme que el entendimiento no es muy desemejante a un gabinete completamente obscuro, que no tendría sino una pequeña abertura para dejar que penetraran las semejanzas externas visibles, o si se quiere, las ideas de las cosas que están afuera; de tal manera que, si las imágenes que penetran en un tal cuarto obscuro pudieran quedarse en él, y se acumularan en un orden como para poder ser encontradas cuando lo pida la ocasión, habría un gran parecido entre ese cuarto y el entendimiento humano, en lo que se refiere a todos los objetos de la vista, y a las ideas acerca de ellos.

Tales son mis conjeturas tocante a los medios por los cuales el entendimiento llega a tener y a retener las ideas simples y sus diversos modos, y algunas otras operaciones que les conciernen. Ahora procederé a examinar, con un poco más de particularidad, algunas de esas ideas simples y sus modos.

Capítulo XII

DE LAS IDEAS COMPLEJAS

§ 1. *Son las que la mente compone de ideas simples.* Hasta aquí hemos considerado aquellas ideas para cuya recepción la mente es

sólo pasiva, es decir, aquellas ideas simples que recibe por las vías de la sensación y de la reflexión, antes mencionadas, de manera que la mente no puede producir por sí sola una de esas ideas, ni tampoco puede tener ninguna idea que no consista enteramente de ellas. Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamento de todas las demás. Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente estos tres: 1º Combinando en una idea compuesta varias ideas simples; es así como se hacen todas las *ideas complejas*. 2º El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de *relaciones*. 3º El tercero consiste en separarlas de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real; esta operación se llama *abstracción*, y es así como la mente hace todas sus *ideas generales*. Todo esto muestra cuál es el poder del hombre, y que su modo de operar es más o menos el mismo en los mundos material e intelectual. Porque en ambos casos los materiales de que dispone son tales que el hombre no tiene poder sobre ellos, ni para fabricarlos, ni para destruirlos; cuanto puede hacer el hombre, es, o bien unirlos, o bien juntarlos, o bien separarlos completamente. Comenzaré aquí con la primera operación, visto el propósito que tengo de estudiar las ideas complejas, y pasaré a examinar las otras dos en el sitio que les corresponde. Así como se observa que las ideas simples existen unidas en diversas combinaciones, así la mente tiene el poder de considerar a varias ideas unidas, como una sola idea, y eso es así no sólo según se dan unidas en los objetos externos, sino según ella misma las ha unido. A las ideas así hechas de varias ideas simples unidas las llamo ideas *complejas*. Tales son *la belleza, la gratitud, un hombre, un ejército, el universo*. Y aunque son compuestas de varias ideas simples, o de ideas complejas formadas de ideas simples, sin embargo, cuando la mente quiere, las considera a cada una por sí sola, como una cosa entera significada por un nombre.

§ 2. *Las ideas complejas se hacen a voluntad.* Por esta facultad de repetir y unir sus ideas, la mente tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos, infinitamente más allá de lo que le proporcionan la sensación y la reflexión. Pero todo esto no se sale de las ideas simples que la mente recibe de

esas dos fuentes, ideas que son, en definitiva, los materiales de todas las composiciones que haga. Porque las ideas simples provienen todas de las cosas mismas, y de esa clase de ideas la mente no puede tener ni más ni otras que las que le son sugeridas. No puede tener otras ideas de las cualidades sensibles fuera de las que le llegan del exterior por los sentidos, ni ninguna otra idea de distintas especies de operaciones de una substancia pensante, que no sean las que encuentra en sí misma. Empero, una vez que la mente tiene ya esas ideas simples, no queda reducida a la mera observación de ellas, y de lo que se presenta del exterior; puede, por su propia potencia, unir esas ideas que ya tiene, y producir nuevas ideas complejas, que jamás recibió así formadas.

§ 3. *Las ideas complejas son modos, substancias o relaciones.* Cualquiera que sea la manera como las ideas complejas se componen y descomponen, y aun cuando su número sea infinito, y no tenga término la variedad con que llenan y ocupan los pensamientos de los hombres, sin embargo, me parece que pueden comprenderse todas dentro de estos tres capítulos:

1) Los modos.
2) Las substancias.
3) Las relaciones.

§ 4. *Los modos.* Primero, llamo *modos* a esas ideas complejas que, por compuestas que sean, no contengan en sí el supuesto de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o afecciones de las substancias. Tales son las ideas significadas por las palabras *triángulo, gratitud, asesinato,* etc. Y si empleo la palabra *modo* en un sentido un tanto diferente de su significación habitual, pido perdón; pero es que resulta inevitable en las disertaciones que se desvían de las nociones comúnmente recibidas, ya sea fabricar palabras nuevas, ya usar palabras viejas con una significación un tanto nueva, y este último expediente es quizá el más tolerable para el presente caso.

§ 5. *Modos simples y mixtos.* Hay dos clases de estos *modos* que merecen consideración separada. Primero, hay algunos que sólo son variantes o combinaciones diferentes de una y la misma idea simple, sin mezcla de ninguna otra. Por ejemplo *una docena, una veintena,* que no son sino las ideas de otras tantas unidades distintas que han sido sumadas, y a éstas llamo *modos simples,* en cuanto que quedan contenidas dentro de los límites de una idea simple. Pero, segundo, hay algunos otros compuestos de ideas sim-

ples de diversas especies, que han sido unidas para producir una sola idea compleja; por ejemplo, *la belleza,* que consiste en una cierta composición de color y forma que produce gozo en el espectador, y *el robo,* que siendo la oculta mudanza de la posesión de alguna cosa, sin que medie el consentimiento de su dueño, contiene, como es patente, una combinación de varias ideas de diversas clases; y a éstos llamo *modos mixtos.*

§ 6. *Substancias singulares o colectivas.* Segundo, las ideas de las *substancias* son aquellas combinaciones de ideas simples que se supone representan distintas cosas particulares que subsisten por sí mismas, en las cuales la supuesta o confusa idea de substancia, tal como es, aparece siempre como la primera y principal. Es así que, si a la idea de substancia se une la idea simple de un cierto color blanquecino apagado, con ciertos grados de pesantez, de dureza, de ductilidad y de fusibilidad, tenemos la idea del *plomo;* y una combinación de las ideas de una cierta forma, con las de un poder de moverse, pensar y razonar, unidas a la de substancia, produce la idea común de un *hombre.* Ahora bien, también de las substancias hay dos clases de ideas: la una, de substancias singulares, según existen separadas, como de un *hombre* o una *oveja;* la otra, de varias substancias reunidas, como un *ejército* de hombres, o un *rebaño* de ovejas; las cuales ideas *colectivas* de varias substancias así reunidas, son, cada una, tan una sola idea como lo es la de un *hombre* o la de una *unidad.*

§ 7. *La relación.* Tercero, la última especie de ideas complejas es la que llamamos *relación,* que consiste en la consideración y comparación de una idea con otra. Trataremos por su orden de estas tres especies de ideas.

§ 8. *Las ideas más abstrusas proceden de las dos fuentes: la sensación o la reflexión.* Si seguimos paso a paso el progreso de nuestra mente, y si observamos con atención cómo repite, suma y une las ideas simples que ha recibido de la sensación o de la reflexión, nos veremos conducidos más allá de donde en un principio, quizá, podríamos habernos imaginado. Y si observamos cuidadosamente los orígenes de las nociones que tenemos, encontraremos, así lo creo, que ni siquiera las ideas más abstrusas, por más alejadas que puedan parecer de la sensación o de cualquiera operación de nuestra propia mente no son, sin embargo, sino ideas que el entendimiento forma para sí mismo, repitiendo y uniendo ideas que ha recibido, ya de los objetos sensibles, ya de sus propias operaciones

acerca de esas ideas. De tal suerte que aun las ideas más amplias y más abstractas proceden de la sensación o de la reflexión, ya que no son sino lo que la mente, por el uso común de sus propias facultades ocupadas en las ideas recibidas de los objetos sensibles, o de las operaciones que acerca de ellas observa en sí misma, puede alcanzar y de hecho alcanza. Esto es lo que intentaré mostrar respecto de las ideas que tenemos del *espacio,* del *tiempo,* y de la *infinitud,* y de algunas otras que parecen las más remotas de aquellos dos orígenes.

Capítulo XIII

DE LOS MODOS SIMPLES. Y, PRIMERO, DE LOS MODOS SIMPLES DEL ESPACIO

§ 1. *Modos simples.* Aunque ya he hablado antes con mucha frecuencia acerca de las ideas simples, que son verdaderamente los materiales de nuestro conocimiento, sin embargo, como más bien las consideré según la manera de introducirse en la mente, y no en cuanto se distinguen de otras ideas más compuestas, quizá no esté fuera de propósito volver a considerar algunas de ellas desde ese punto de vista, y examinar aquellas diversas modificaciones de una misma idea, que o bien encuentra la mente en las cosas existentes, o bien es ella capaz de producir en sí misma, sin el auxilio de ningún objeto extrínseco o de ninguna sugestión extraña.

Esas modificaciones de una idea simple cualquiera (que, como ya se dijo, llamo *modos simples)* son ideas tan perfectamente diferentes y distintas en la mente, como aquellas entre las cuales se observa la mayor distancia o contrariedad. Porque la idea de *dos* es tan distinta de la idea de *uno,* como lo es la idea de lo azul de la del calor, o ambas de la idea de cualquier número. Sin embargo, *dos* no está compuesto sino de esa idea simple de una unidad repetida; y son las repeticiones de este género de ideas las que, unidas, producen esos diferentes modos simples de una *docena,* de una *gruesa,* de un *millón.*

§ 2. *Idea del espacio.* Empezaré con la idea simple de espacio. Más arriba (cap. IV, lib. 2) mostré que adquirimos la idea de espacio tanto por la vista como por el tacto; lo cual me parece ser tan evidente, que sería igualmente inútil probar que los hombres perciben por la vista la distancia que hay entre dos cuerpos de diver-

sos colores o entre las partes de un mismo cuerpo, como lo sería probar que ven los colores mismos. Y no es menos obvio que también pueden percibir el espacio en las tinieblas por medio del tacto.

§ 3. *El espacio y la extensión.* El espacio, si se le considera meramente en longitud entre dos cuerpos, sin considerar nada entre ellos, es lo que se llama *distancia.* Si se le considera en longitud, anchura y profundidad, creo que puede llamársele *capacidad.* El término *extensión* se aplica habitualmente al espacio como quiera que se le considere.

§ 4. *La inmensidad.* Cada distancia diferente es una modificación diferente del espacio, y cada idea de cualquiera distancia o de cualquier espacio, es un modo simple de esa idea. Los hombres, para su utilidad y por el hábito que tienen de medir, han establecido en sus mentes ciertas longitudes determinadas, tales como son una *pulgada,* un *pie,* una *yarda,* una *braza,* una *milla,* el *diámetro de la tierra,* etc., que son otras tantas ideas distintas, compuestas de sólo el espacio. Cuando alguna de esas tales determinadas longitudes o medidas del espacio se hacen familiares al pensamiento de los hombres, éstos pueden repetirlas mentalmente cuantas veces quieran, sin mezclarlas ni juntarlas con la idea de cuerpo, ni de ninguna otra cosa; y de ese modo hacerse para sí mismos las ideas de lo largo, de lo cuadrado o cúbico, de pie, yarda o braza, para referirlas aquí a los cuerpos del universo, o bien a lo que es más allá de los últimos límites de todos los cuerpos; y añadiendo aún esas ideas, la una a la otra, ampliar su idea del espacio tanto cuanto quieran. Este poder que tenemos de repetir o de duplicar cualquier idea que tengamos de cualquier distancia, y de añadirla a la idea anterior tantas veces cuantas queramos, sin que jamás podamos llegar a detenernos, por más que la ampliemos, es lo que nos proporciona la idea de la inmensidad.

§ 5. *La forma.* Hay otra modificación de esta idea del espacio, que no es sino la relación que tienen entre sí las partes que terminan la extensión, o sea el espacio circunscrito. Esto es lo que descubre el tacto en los cuerpos sensibles, cuyos extremos están dentro de nuestro alcance, o lo que el ojo percibe por los cuerpos y los colores, cuyos límites caen bajo su mirada; por donde, observando cómo las extremidades terminan, o por líneas rectas que forman ángulos discernibles, o por las líneas curvas en que no se puede percibir ningún ángulo, y considerándolas en cuan-

to a las relaciones que guardan entre sí, en todas las partes de las extremidades de un cuerpo o del espacio, nos formamos esa idea que llamamos *forma*, que se ofrece a la mente en una variedad infinita. Porque, aparte del enorme número de formas diferentes que existen realmente en las masas coherentes de materia, el acervo que tiene la mente en su poder, con sólo variar la idea de espacio, y de ese modo fabricando nuevas composiciones, al repetir sus propias ideas, y uniéndolas como le venga en gana, es un acervo inagotable. Es así como la mente puede multiplicar las formas hasta el infinito.

§ 6. Porque, como la mente tiene el poder de repetir la idea de cualquier longitud extendida rectamente, y unirla a otra en la misma dirección, o sea doblar la longitud de aquella línea recta, o bien puede unirla a otra en la inclinación que le parezca conveniente, y de ese modo hacer el ángulo que le venga en gana, y como también es capaz de acortar cualquier línea que imagine, restándole la mitad, o una cuarta parte, o la parte que quiera, sin que jamás pueda alcanzar su fin una división semejante, puede fabricar un ángulo de cualquier tamaño que quiera. También puede hacer de la longitud que quiera las líneas que están a los lados, y unirlas a otras líneas de diversas longitudes y a diferentes ángulos, hasta que haya encerrado completamente un espacio; de donde se sigue con evidencia que la mente puede multiplicar las formas hasta el infinito, tanto por lo que respecta a su configuración como por lo que toca a su capacidad; formas todas que no son sino otros tantos distintos modos simples del espacio.

Lo que puede hacerse con las líneas rectas puede hacerse también con líneas curvas, o bien con líneas curvas y rectas al mismo tiempo; y lo mismo que puede hacerse con las líneas, puede hacerse con superficies, por donde podemos pensar cuán infinita es la variedad de formas que la mente tiene el poder de hacer, y, por lo tanto, el poder que tiene de multiplicar los modos simples del espacio.

§ 7. *El lugar.* Otra idea que corresponde a este capítulo, y que pertenece a la misma estirpe, es aquello que llamamos *el lugar.* Así como en el espacio simple consideramos la relación de distancia entre dos cuerpos o dos puntos, así en nuestra idea de lugar consideramos la relación de la distancia entre cualquier cosa y dos o más puntos, que sean considerados como guardando la misma distancia el uno respecto del otro, y que, por lo tanto, se consideran en reposo. Porque, cuando descubrimos hoy una cosa a la

misma distancia en que estaba ayer respecto a dos o más puntos, que desde entonces no han variado su distancia entre sí, y con los cuales la comparamos entonces, decimos que esa cosa ha conservado su mismo lugar. Pero si ha alterado sensiblemente su distancia respecto a cualquiera de esos dos puntos decimos que ha cambiado su lugar; aunque, hablando vulgarmente y de acuerdo con la noción común de lugar, no siempre hacemos una observación exacta de la distancia respecto a puntos precisos, sino respecto a porciones grandes de objetos sensibles, con los cuales consideramos que la cosa está situada en relación, y respecto a los cuales tenemos algún motivo para observar su distancia con la cosa.

§ 8. Es así como de unas piezas de ajedrez que han quedado en el tablero, en las casillas donde las dejamos, decimos que están todas en el mismo lugar o que no han sido movidas, aun cuando, quizá, el tablero ha sido llevado entretanto de un cuarto a otro; y es que relacionamos las piezas sólo con las porciones del tablero que guardan la misma distancia las unas respecto a las otras. Del tablero también decimos que está en el mismo lugar en que estaba, si permanece en la misma parte del camarote, aunque, quizá, el navío que lo contiene haya estado navegando durante todo ese tiempo. Y del navío se dice que está en el mismo lugar, mientras guarda la misma distancia con las partes de la costa vecina, aunque, quizá, la Tierra ha girado mientras tanto. De tal suerte que, tanto las piezas de ajedrez, como el tablero y el navío han mudado todos de lugar respecto a cuerpos más remotos que han guardado entre sí una misma distancia. Pero como la distancia de ciertas porciones del tablero es la que determina el lugar de las piezas, y la distancia de las partes fijas del camarote (con las cuales establecimos la relación) es la que determina el lugar del tablero, y las partes fijas de la Tierra son las que sirvieron para determinar el lugar del navío, puede decirse con propiedad que, a esos respectos, esas cosas están en un mismo lugar, aun cuando su distancia respecto a algunas otras cosas, no consideradas para el efecto, haya variado, y sea indubitable que esas cosas también han cambiado de lugar respecto a ellas; en lo cual nosotros mismos convendremos en cuanto las comparemos con esas otras cosas.

§ 9. Pero como esta modificación de la distancia que llamamos *lugar* ha sido instituída por los hombres para su común empleo, a fin de poder designar la posición particular de las cosas, siempre que tienen necesidad de hacerlo, consideran y determinan el lugar de las cosas en relación a esas cosas adyacentes que mejor se

prestan para su propósito, sin considerar otras cosas que, para otros fines, servirían mejor para determinar el lugar de la misma cosa. Así, como en el tablero de ajedrez la utilidad de la designación del lugar de cada una de las piezas queda determinada tan sólo por las casillas dibujadas en esa tabla, sería contrariar ese propósito determinarla por cualquier otra cosa. Pero cuando esas mismas piezas están metidas en una bolsa, si alguien pregunta dónde está el rey negro, sería apropiado determinar su lugar en relación con las partes del cuarto en que estaba, y no ya en relación al tablero, puesto que la utilidad para la cual se designa el lugar en que ahora está es otra de cuando estaba en juego sobre el tablero, y por eso debe determinarse en relación a otros cuerpos. De la misma manera, si se pregunta dónde están los versos que se refieren a la aventura de Niso y Eurialo sería determinar muy mal ese lugar diciendo que estaban en tal o cual parte del mundo, o en la Biblioteca de Bodley; sino que la correcta designación del lugar sería indicar el pasaje en la obra de Virgilio; y la contestación adecuada sería que esos versos están hacia la mitad del noveno libro de su *Eneida,* y que han estado siempre y constantemente en ese mismo lugar desde que Virgilio corre impreso: lo que es cierto, aunque el libro mismo haya cambiado mil veces de lugar, ya que la utilidad de la idea de lugar en este caso consiste sólo en saber en qué parte del libro está aquella aventura, para que, ofreciéndose la ocasión, sepamos dónde hallarla y podamos recurrir a ella según necesidad.

§ 10. Que nuestra idea del lugar no sea sino la posición relativa de algo, según he mencionado, es, me parece, cosa bien clara, y será fácilmente admitido si consideramos que no podemos tener ninguna idea del lugar del universo, aunque la tengamos de todas sus partes; porque más allá del universo no tenemos la idea de ningunos seres fijos, distintos y particulares, por cuya referencia podamos imaginar que tiene alguna relación de distancia; sino que todo lo que esté más allá es un espacio o expansión uniforme, donde la mente no encuentra ninguna variación o marca de referencia. Porque decir que el mundo está en algún lugar no quiere decir sino que existe, ya que esa frase, aunque tomada de la noción de lugar, solamente nos significa su existencia, pero no su ubicación. Y cuando haya alguien que pueda descubrir y representarse mentalmente con claridad y distinción el lugar del universo, podrá decirnos si se mueve o está en reposo en el vacío indistinguible del espacio infinito. Es cierto, sin embargo, que la palabra *lugar* tiene a veces un sentido más confuso, y significa el espacio que está ocupado por cualquier cuerpo; de tal suerte

que, en ese sentido, el universo está en un lugar. Resulta, pues, que tenemos la idea de lugar por los mismos medios por los cuales adquirimos la idea de espacio (siendo aquella idea una forma más limitada de considerar ésta), es decir, por la vista y el tacto, que son las vías por donde recibimos en la mente las ideas de extensión o de distancia.

§ 11. *La extensión y el cuerpo no son la misma cosa.* Hay quienes pretenden persuadirnos de *que el cuerpo y la extensión son la misma cosa*; pero, o mudan el sentido de las palabras, cargo que no quiero hacerles, ellos que con tanta severidad han condenado la filosofía de otros por estar demasiado apoyada en el sentido incierto o en la engañosa obscuridad de ciertos términos ambiguos o que nada significan, o bien, confunden ideas muy diferentes, si, por *cuerpo* y *extensión*, quieren decir lo mismo que otras personas, es decir, por *cuerpo*, algo que es sólido y extenso, cuyas partes son separables y movibles de diversas maneras, y por *extensión*, solamente el espacio que está entre las extremidades de esas partes sólidas y coherentes, y que está ocupado por ellas. Porque me remito a lo que cualquier hombre piensa para saber si la idea de espacio no es tan distinta de la idea de solidez como de la idea del color escarlata. Es cierto que la solidez no puede existir sin extensión, y que tampoco el color escarlata puede existir sin extensión; pero esto no impide que no sean ideas distintas. Hay muchas ideas que requieren otras como necesarias para que existan o para que se las pueda concebir, pero que, sin embargo, son ideas muy distintas. El movimiento no puede ser, ni puede concebirse sin espacio; sin embargo, el movimiento no es el espacio, ni el espacio es el movimiento: el espacio puede existir sin él, y se trata de dos ideas muy distintas, y lo mismo me parece que son las ideas de espacio y solidez. La solidez es una idea tan inseparable del cuerpo que de eso depende que el cuerpo ocupe un espacio, que entre en contacto con otro cuerpo, que lo impulse, y que de esa manera le comunique movimiento. Y si se acepta como razón para probar que el espíritu es diferente al cuerpo la de que el pensar no encierra en sí la idea de extensión, supongo que igual razón podrá invocarse para probar que *el espacio no es cuerpo*, porque no encierra en sí la idea de solidez, ya que el espacio y la solidez son ideas tan distintas entre sí como pensar y extensión, y tan completamente separables la una de la otra en la mente. Es evidente, pues, que *cuerpo* y *extensión* son dos ideas distintas, porque,

§ 12. *Primero,* la extensión no incluye la solidez, ni resistencia al movimiento de un cuerpo, como le acontece al cuerpo.

§ 13. *Segundo,* las partes del espacio puro son inseparables las unas de las otras, de tal suerte que la continuidad no puede separarse, ni real, ni mentalmente. Porque reto a cualquiera a que, aun en pensamiento, trate de desunir una parte de espacio de otra parte que le sea continua. Dividir y separar realmente es, me parece, hacer dos superficies al desunir partes que antes formaban una continuidad; y dividir mentalmente es representarse en la mente dos superficies donde antes había una continuidad, y considerarlas como desunidas la una de la otra, lo cual sólo puede hacerse respecto de las cosas que la mente considera capaces de ser separadas, y de adquirir, por la separación, nuevas distintas superficies, que no tienen entonces, pero que son capaces de tener. Pero ninguna de estas maneras de separación, ya sea real o mental, es, pienso, compatible con el espacio puro.

Es cierto que un hombre puede considerar una porción tal de espacio que responda o sea conmensurable a un pie, sin tener que considerar el resto; lo cual es en verdad una consideración parcial, pero no llega a ser una separación o división mental, ya que no le es más posible a un hombre hacer una división mental sin considerar dos superficies separadas la una de la otra, de lo que le es dividir realmente sin hacer dos superficies desunidas la una de la otra. Pero una consideración parcial no es separar. Un hombre puede considerar la luz en el sol, sin considerar su calor; o la movilidad en un cuerpo, sin su extensión, pero lo puede hacer sin pensar que los separa. Lo primero no es sino una consideración parcial que termina en sólo una parte; mientras que lo segundo es una consideración de dos partes, como existiendo separadas.

§ 14. *Tercero,* las partes del *espacio puro* son inmóviles, lo que se sigue de que sean inseparables, ya que el movimiento no es sino cambio de distancia entre dos cosas. Pero esto no puede acontecer respecto a partes que sean inseparables; las cuales, por lo tanto, necesariamente tienen que estar en perpetuo reposo, la una entre las otras.

De esta suerte, la idea determinada del *espacio* simple lo distingue llana y suficientemente de *cuerpo,* puesto que sus partes son inseparables, inmóviles, y sin resistencia al movimiento del cuerpo.

§ 15. *La definición de la extensión no lo explica.* Si alguien me pregunta ¿qué es este espacio de que hablo? yo sabré responder, cuando me diga a mí qué es la extensión. Porque decir, como habitualmente se hace, que la extensión es tener *partes extra partes*, no es sino decir que la extensión es la extensión. Porque, ¿en qué se me ilustra acerca de la naturaleza de la extensión cuando se me dice que la extensión es tener partes que son extensas, exteriores a otras partes que son extensas, es decir, que la extensión consiste en partes extensas? Es como si a alguien que me preguntara ¿qué es una fibra? yo le contestara que es una cosa compuesta de varias fibras. ¿Le serviría eso, acaso, para comprender mejor que antes qué cosa es una fibra? ¿No más bien tendría motivo para pensar que mi propósito era burlarme de él, en lugar de instruirlo seriamente?

§ 16. *La división de los seres en cuerpos y espíritus no prueba que el espacio sea lo mismo que el cuerpo.* Los que afirman que el espacio y el cuerpo son lo mismo proponen el siguiente dilema: o el espacio es algo o no es nada; si es nada lo que hay entre dos cuerpos, entonces necesariamente se tocarán; y si se admite que es algo, entonces preguntan si es cuerpo o espíritu. A lo cual contesto con otra pregunta: ¿quién les dijo que no hay, o que no puede haber sino seres sólidos que no puedan pensar; y seres pensantes que no sean extensos? Porque eso es cuanto significan por los términos *cuerpo* y *espíritu.*

§ 17. *La substancia, que no conocemos, no es prueba contra el espacio sin cuerpo.* Si se pregunta (como es frecuente) si este *espacio* vacío de *cuerpo* es una substancia o un accidente, contestaré gustosamente que lo ignoro, y no me avergonzará mi ignorancia, mientras los que preguntan no me proporcionen una idea clara y distinta de substancia.

§ 18. Yo pugno lo más que puedo por librarme de esas falacias con que propendemos a engañarnos al tomar las palabras por las cosas. En nada aprovecha a nuestra ignorancia simular conocimiento, cuando carecemos de él, con sólo hacer un ruido con sonidos que carecen de un claro y distinto significado. Los nombres inventados al gusto, ni cambian la naturaleza de las cosas, ni nos hacen entenderlas, sino en cuanto que son signos de algo y expresan alguna idea determinada. Y yo quisiera que los que tanto hincapié hacen en el sonido de estas tres sílabas, *substancia,* se

sirvan considerar, si al aplicarlas, como lo hacen, al infinito e incomprensible Dios, a los espíritus finitos y al cuerpo, tiene el mismo sentido; y si expresan una misma idea, cuando llaman substancias a cada uno de esos tres seres tan diferentes. Y si así es, entonces deben considerar si no se sigue que Dios, los espíritus y el cuerpo, puesto que se conforman en la misma común naturaleza de substancia, sólo difieren entre sí en cuanto mera modificación de esa substancia, de la misma manera que un árbol y un guijarro, que siendo cuerpos en el mismo sentido, y conformándose en la común naturaleza de cuerpo, sólo difieren en una mera modificación de esa común materia, la que sería una muy difícil doctrina para aceptarse. Si dicen que aplican la palabra substancia a Dios, a los espíritus finitos y a la materia en tres sentidos diferentes, y que expresa una idea cuando se dice que Dios es una substancia, que expresa otra idea cuando al alma se le llama substancia, y una tercera, cuando así se designa a un cuerpo, si, digo, ese nombre *substancia* expresa tres diferentes ideas distintas, no estaría de más que dieran a conocer tales ideas distintas, o, por lo menos, que les dieran tres distintos nombres, a fin de evitar, respecto a una noción tan importante, la confusión y los errores que naturalmente se seguirán por el empleo promiscuo de un término equívoco; que, por otra parte, anda tan lejos de que se le sospechen tres significados distintos, que en el uso común apenas tiene sentido claro y distinto. Y si de aquella manera pueden hacer tres ideas distintas de substancia, no se ve qué será lo que le impida a otro hacer una cuarta.

§ 19. *Las nociones de substancia y de accidente son de poca utilidad para la filosofía.* Aquellos que, los primeros, dieron en la noción de accidentes como una especie de seres reales que necesitaba de alguna cosa a la cual ser inherentes, se vieron obligados a descubrir la palabra substancia, para que sirviera de soporte a los accidentes. Si al pobre filósofo hindú (que imaginaba que la Tierra también necesitaba un apoyo) se le hubiera ocurrido esta palabra de substancia, no se habría visto en el apuro de buscar a un elefante para sostener la Tierra, y a una tortuga para sostener a su elefante. La palabra substancia le habría servido cumplidamente para el efecto. Y quien preguntara qué es lo que sostiene la Tierra, debería mostrarse tan satisfecho de la respuesta de un filósofo hindú que le dijera que es la substancia, sin saber qué cosa es, como nosotros nos mostramos satisfechos con la respuesta y buena doctrina de nuestros filósofos europeos, cuando nos dicen que la substancia, sin saber qué cosa es, es aquello que sostiene

a los accidentes. De la substancia, pues, no tenemos ninguna idea de lo que sea, y sólo tenemos una idea confusa y obscura de lo que hace.

§ 20. Por más que a este respecto se esforzara un hombre sabio, me parece que un americano inteligente interesado en averiguar la naturaleza de las cosas no se conformaría con la explicación que se le diera respecto a nuestra arquitectura, si se le dijera que una columna es una cosa sostenida por una basa, y que una basa es algo que sostiene una columna. ¿No, acaso, se sentiría mofado, en vez de adoctrinado, con semejante explicación? Y alguien que fuese extraño a los libros recibiría, ciertamente, una iluminante lección acerca de la naturaleza de los libros y acerca de las cosas que contienen si se le dijera que todos los buenos libros consisten de papel y letras, y que las letras eran unas cosas inherentes al papel, y el papel una cosa que sostenía a las letras. ¡Manera bien notable de tener ideas claras acerca de las letras y del papel! Empero, si las palabras latinas *inhaerentia* y *substantia* fuesen traducidas llanamente a las palabras inglesas que les corresponden, para expresar la acción de *adherirse* y de *sostener*, se pondría de manifiesto la muy poca claridad que hay en la doctrina de la substancia y de los accidentes, y se mostraría qué utilidad tiene esa doctrina en la decisión de las cuestiones filosóficas.

§ 21. *El vacío, más allá de los últimos límites de lo corpóreo.* Pero volvamos a nuestra idea del espacio. Si no suponemos que el cuerpo sea infinito, lo que me parece que nadie afirmará, yo pregunto si un hombre que Dios hubiera puesto en los extremos de los seres corporales, podría o no, extender su mano más allá de su cuerpo. Si podía hacerlo, entonces es que pondría su brazo donde antes había espacio sin cuerpo, y si estando en esa posición extendiera sus dedos, de todos modos habría espacio sin cuerpo entre ellos. Si, en cambio, no podía extender su mano más allá de su cuerpo, tendría que ser por algún impedimento externo (puesto que supongo que ese hombre está vivo, con el mismo poder de mover las partes de su cuerpo que ahora tiene, lo que de suyo no es imposible, si así lo quisiera Dios; o por lo menos no es imposible que Dios pueda moverlo en ese sentido), y entonces yo pregunto si aquello que le impide extender hacia afuera su mano es substancia o es accidente, algo o nada. Y una vez que hayan resuelto esa cuestión podrán resolver por sí solos qué cosa es eso que está, o que puede estar, entre dos cuerpos situados a distancia, que no es cuerpo y que carece de solidez. Mientras tanto, es por lo menos

igualmente bueno el argumento de que allí donde nada lo impide (como más allá de los últimos límites de todos los cuerpos) un cuerpo en movimiento puede continuar moviéndose, como el argumento de quienes piensan que dos cuerpos entre los cuales no hay nada deben tocarse necesariamente. Porque el espacio puro intermedio es bastante para suprimir la necesidad de contacto mutuo; pero el mero espacio como estorbo, no basta para detener el movimiento. La verdad es que estos hombres tienen que admitir, o que conciben al cuerpo como infinito, aunque se resisten a declararlo, o bien que el espacio no es cuerpo. Porque quisiera encontrar a ese hombre discreto que, en sus pensamientos, sea más capaz de ponerle fronteras al espacio que a la duración, o que, pensando, tenga la esperanza de alcanzar el término del uno o de la otra. Por lo tanto, si su idea de la *eternidad* es infinita, así será su idea de la *inmensidad;* ambas siendo igualmente finitas o infinitas.

§ 22. *El poder de la aniquilación prueba el vacío.* Pero además, quienes afirman la imposibilidad de la existencia del espacio sin materia, no sólo están obligados a hacer infinito lo corpóreo, sino que también tienen que negar el poder de Dios de aniquilar cualquier porción de la materia. No habrá, supongo, quien niegue que Dios pueda poner fin a todo el movimiento en la materia, y fijar a todos los cuerpos del universo en una perfecta quietud y reposo, y mantenerlos así durante el tiempo que le plazca. Ahora bien, quien, entonces, admita que Dios puede, durante ese reposo general, aniquilar este libro o el cuerpo de quien lo está leyendo, tendrá que admitir necesariamente la posibilidad de un vacío. Porque es evidente que el espacio que estaba ocupado por las porciones del cuerpo aniquilado permanecerá aún, y que será un espacio sin cuerpo. Ya que, como los cuerpos circunambientes están en reposo perfecto, constituyen una muralla de adamante, y en ese estado hacen completamente imposible que otro cuerpo ocupe aquel espacio. Y a decir verdad, el movimiento necesario de una partícula de materia hacia el lugar de donde ha sido desplazada otra partícula de materia no es sino una consecuencia del supuesto de la plenitud; movimiento que, por lo tanto, necesitará otra prueba mejor que la de una supuesta cuestión de hecho que la experiencia jamás podrá aclarar, siendo que nuestras propias ideas claras y distintas nos satisfacen llanamente de que no hay ningún vínculo necesario entre espacio y solidez, puesto que podemos concebir lo uno sin lo otro. Y quienes disputan en pro o en contra del vacío confiesan de ese modo que tienen ideas distintas de lo vacío y de la plenitud, es decir, confiesan que tienen una

idea de la extensión vacía de solidez, aunque nieguen su existencia; o bien disputan acerca de nada. Porque quienes tanto alteran el significado de las palabras como para llamar cuerpo a la extensión, y que, por consiguiente, hacen que la esencia toda del cuerpo no sea sino pura extensión, sin solidez, tendrán que hablar disparatadamente siempre que hablen del vacío, ya que es imposible que la extensión sea sin extensión. Porque el vacío, independientemente de que afirmemos o neguemos su existencia, significa espacio sin cuerpo, y cuya existencia misma nadie puede negar como posible, si no quiere hacer infinita la materia, y privar a Dios del poder de aniquilar cualquier partícula de ella.

§ 23. *El movimiento prueba el vacío.* Pero para no ir tan lejos como al más allá de los últimos límites de lo corpóreo en el universo, y para no recurrir a la omnipotencia de Dios con el fin de encontrar el vacío, me parece que el movimiento de los cuerpos que caen bajo nuestra vista y en nuestra vecindad sirve para mostrarlo de un modo evidente. Porque querría que alguien intentara dividir un cuerpo sólido de la dimensión que quiera, de tal modo que hiciera posible que las partes sólidas se movieran libremente hacia arriba y hacia abajo, y de cualquier modo dentro de los límites de la superficie de ese cuerpo, sin que en ella quede un espacio vacío tan grande como la parte más pequeña en la cual ha dividido el dicho cuerpo sólido. Que si la parte más pequeña del cuerpo que ha sido dividido es tan grande como una semilla de mostaza, será necesario un espacio vacío igual al volumen de un grano de mostaza para permitir el libre movimiento de las partes del cuerpo dividido, dentro de los límites de sus superficies; igualmente será necesario que, cuando las partículas de materia sean cien millones de veces más pequeñas que un grano de mostaza, haya un espacio vacío de toda materia sólida, que sea cien millones de veces más pequeño que una semilla de mostaza; porque si se aplica a lo primero, tiene que aplicarse a lo segundo, y así hasta el infinito. Y déjese que este espacio sea todo lo minúsculo que se quiera, destruye la hipótesis de la plenitud. Porque si puede haber un espacio, vacío de cuerpo, igual a la más pequeña partícula separada de materia que ahora exista en la naturaleza, sigue siendo espacio sin cuerpo, e implica una tan gran diferencia entre espacio y cuerpo, como si fuera μέγα χάσμα, una distancia tan amplia como cualquiera en la naturaleza. Y, por lo tanto, si no suponemos que el espacio vacío, necesario para el movimiento, sea igual a la partícula más pequeña de la materia sólida dividida, sino igual a una décima parte o a una milésima parte de ella, siem-

pre se sigue la misma consecuencia de que hay un espacio sin materia.

§ 24. *Las ideas de espacio y de cuerpo son distintas.* Pero como aquí la cuestión es saber si la idea de espacio o extensión es la misma que la idea de cuerpo no es necesario probar la existencia real del vacío, sino la de su idea, la cual es llano que tienen los hombres, cuando inquieren y disputan acerca de si hay o no un vacío. Porque si carecieran de la idea del espacio sin cuerpo no podrían preguntar si existe; y si la idea que tienen acerca del cuerpo no incluyera en sí misma algo más que la mera idea de espacio no podrían abrigar ninguna duda acerca de la plenitud del mundo. Y en ese caso sería tan absurdo preguntar si hay espacio sin cuerpo, como preguntar si habría un espacio sin espacio, o un cuerpo sin cuerpo; porque no serían sino nombres diferentes de la misma idea.

§ 25. *Que la extensión sea inseparable del cuerpo no prueba que sean lo mismo.* Es cierto que la idea de la extensión está tan inseparablemente unida a todas las cualidades visibles, y a la mayor parte de las tangibles, que no podemos ver ningún objeto exterior, ni tocar muy pocos, sin recibir al mismo tiempo la impresión de lo extenso. Esta disposición de la extensión de hacerse advertir tan constantemente en unión de otras ideas, ha dado ocasión, creo, a que algunos hayan decidido que toda la esencia de lo corpóreo consiste en extensión, lo que no debe sorprendernos mucho, porque algunos se han llenado tanto la mente de la idea de la extensión por medio de la vista y del tacto (los más empleados de todos nuestros sentidos), y como quien dice, están tan poseídos de esa idea, que vinieron a no admitirle existencia a nada que no tuviera extensión. No discutiré ahora con esos hombres que miden y calculan la posibilidad de todo ser con la norma de sus estrechas y vulgares imaginaciones; pero como aquí solamente me ocupo de aquellos que concluyen que la esencia de lo corpóreo es la extensión, diciendo que no pueden imaginar ninguna cualidad sensible del cuerpo si no hay extensión, les rogaré que consideren que, si hubieran reflexionado sobre sus ideas del gusto y del olfato tanto como han reflexionado sobre la vista y el tacto, es más, que si hubieran examinado sus ideas de hambre y de sed, y de otros diversos dolores, habrían descubierto que en ellas no incluyen para nada ninguna idea de extensión, la cual no es sino una afección del cuerpo, como todo lo demás que puede descubrirse por medio

de nuestros sentidos, los cuales carecen de la penetración necesaria para asomarse a las esencias puras de las cosas.

§ 26. Si aquellas ideas, que constantemente están unidas a todas las demás, deben por eso pasar por ser la esencia de esas cosas que constantemente tienen esas ideas unidas a ellas y que son inseparables de ellas, entonces la unidad será, sin duda, la esencia de todo. Porque no hay ningún objeto de la sensación o de la reflexión que no lleve consigo la idea de unidad. Pero ya hemos mostrado suficientemente la debilidad de este tipo de argumento.

§ 27. *Las ideas de espacio y de solidez son distintas.* Para concluir, independientemente de lo que piensen los hombres acerca de la existencia de un vacío, para mí resulta llano que tenemos una idea del espacio distinta a la solidez, tan clara como la idea que tenemos de la solidez distinta del movimiento, o del movimiento distinta del espacio. No tenemos dos ideas que sean más distintas, y podemos concebir al espacio sin solidez tan fácilmente como podemos concebir al cuerpo o al espacio sin movimiento; aunque sea muy incierto que ni el cuerpo, ni el movimiento puedan existir sin espacio. Pero, sea que se considere el espacio como sólo la relación resultante de la existencia de otros seres situados a distancia, o que se crea estar en el deber de admitir literalmente esas palabras (I Reyes, VIII, 27) del muy sapiente rey Salomón: *He aquí que los cielos, los cielos de los cielos no te pueden contener*; o aquellas otras (Hechos, XVII, 28) más enfáticas del inspirado filósofo San Pablo, *en él vivimos, y nos movemos, y somos,* es asunto que dejo a la consideración de cada uno, y me conformo solamente con decir que nuestra idea de espacio es, yo creo, tal como he referido, y distinta de la idea de cuerpo. Porque, sea que consideremos en la materia misma la distancia de sus partes sólidas coherentes, y que le demos el nombre de *extensión*, con respecto a esas partes sólidas, o que, considerando a esa distancia como estando entre las extremidades de un cuerpo, según sus varias dimensiones, la llamemos *longitud, latitud* y *profundidad*; o bien, que considerándola estar entre dos cuerpos, o dos seres positivos, sin tomar en cuenta si hay o no hay alguna materia entre ellos, la llamemos *distancia:* cualquiera que sea el nombre que se le dé, o cualquiera que sea la manera como se la considere, siempre se trata de la misma idea simple y uniforme del espacio, que hemos recibido de los objetos de los cuales se han ocupado nuestros sentidos; de manera que teniendo ya ideas en la mente podemos revivirlas, repetirlas y sumar unas con otras tan frecuentemente como

nos plazca, y considerar el espacio o la distancia así imaginados, ya sea como lleno de partes sólidas, de tal modo que otro cuerpo no puede llegar allí sin desplazar y empujar a un lado al cuerpo que ocupaba antes ese sitio, ya sea como vacío de toda solidez, de tal modo que un cuerpo de dimensión igual a ese espacio vacío o puro pueda ocuparlo sin remover ni expulsar nada que antes estuviera allí. Pero para evitar la confusión en los tratados que se refieren a este asunto, sería quizá deseable que el nombre de *extensión* se aplicara tan sólo a la materia o a la distancia que hay entre las extremidades de los cuerpos particulares, y que se diera el término de *expansión* al espacio en general, con o sin materia sólida que lo ocupara, de manera que se dijera que el *espacio es expandido* y que el *cuerpo es extenso*. Empero, en este punto, cada quien tiene libertad; yo sólo propongo esa terminología para sugerir una manera de hablar más clara y distinta.

§ 28. *Los hombres difieren poco entre ellos acerca de las ideas simples que conciben claramente.* El saber con precisión el significado de las palabras podría, así lo creo, en este asunto, como en muchos otros casos, pronto fin a toda la disputa. Porque me inclino a pensar que cuando los hombres se ponen a examinar sus ideas simples advierten que en lo general concuerdan todas, aunque cuando conversan entre sí quizá las confunden por los distintos nombres que emplean. Imagino que los hombres que abstraen sus pensamientos y examinan cuidadosamente las ideas que tienen en la mente no pueden pensar muy diferentemente, por más que se embrollen con las palabras, según sean las maneras de hablar de las diversas escuelas o sectas en que han sido criados. Aunque entre hombres poco reflexivos, que no examinan con escrúpulo y cuidado sus ideas, y que no las despojan de los signos que los hombres usan para mentarlas, sino que las confunden con palabras, comprendo que tiene que haber disputaciones sin fin, argumentación y jerigonza, especialmente si se trata de hombres de erudición libresca, adictos a alguna secta y habituados al uso de su terminología, y que se han acostumbrado a expresarse de acuerdo con las opiniones ajenas. Pero si aconteciere que dos hombres reflexivos tuvieren en realidad ideas diferentes, no concibo cómo podrán conversar o disputar entre sí. No quiero que aquí se malinterprete mi pensamiento, y se crea que afirmo que todas las vagas imaginaciones que pueden entrar en el cerebro de los hombres son esa especie de ideas a las que me vengo refiriendo. No le es fácil a la mente despojarse de esas nociones confusas y de esos prejuicios que ha absorbido por hábito, por inadvertencia y por conversa-

ciones vulgares. La mente requiere trabajo y asiduidad para poder examinar sus ideas, hasta que logra reducirlas a esas ideas simples, claras y distintas, de que están formadas aquéllas; y para ver cuáles, entre las ideas simples que posee, tienen o no tienen una vinculación y dependencia necesaria entre sí. Hasta que un hombre no haga eso respecto a las nociones primarias y originales de las cosas, edifica sobre principios variables e inciertos, y serán frecuentes su extravíos.

Capítulo XIV

DE LA DURACIÓN Y DE SUS MODOS SIMPLES

§ 1. *La duración es extensión fugaz.* Hay otra clase de distancia o longitud cuya idea no derivamos de las partes permanentes del espacio, sino de las partes fugaces y perpetuamente perecederas de la sucesión. A esto llamamos *la duración*, cuyos modos simples son sus diversas longitudes, de donde tenemos ideas distintas, como son las *horas*, los *días*, los *años*, etc., el *tiempo* y la *eternidad*.

§ 2. *La idea de duración procede de la reflexión sobre la sucesión de nuestras ideas.* La respuesta de un gran hombre a quien se le preguntó lo que era el tiempo fue: *si non rogas, intelligo* (comprendo si no me lo preguntas), que es tanto como decir que mientras más reflexiono acerca del particular, menos lo comprendo. Y esa respuesta quizá nos persuada de que el tiempo, revelador de todas las demás cosas, es él mismo indescubrible. No sin razón se piensa que la *duración, el tiempo* y *la eternidad* tienen algo muy abstruso en su naturaleza. Pero por más remotos que parezcan estar de nuestra comprensión, sin embargo, si los rastreamos debidamente hasta sus orígenes, no dudo que una de esas fuentes de todo nuestro conocimiento, a saber, la sensación y la reflexión, nos ofrecerá esas ideas, tan claras y distintas, como muchas otras que se tienen por menos obscuras; y veremos que la idea de la eternidad misma procede del mismo origen que es común al resto de nuestras ideas.

§ 3. Para entender rectamente el tiempo y la eternidad debemos considerar con atención cuál es la idea que tenemos de la duración, y cómo nos hicimos de ella. Es evidente, para quien observe lo que acontece en su propia mente, que hay una sucesión de ideas que constantemente se siguen las unas a las otras en su entendi-

miento, mientras esté despierto. La reflexión sobre este aparecer en nuestra mente de varias ideas, la una detrás de la otra, es lo que nos provee con la idea de la sucesión. Y la distancia entre cualesquier partes de esa sucesión, o entre la aparición en nuestra mente de dos ideas, es lo que llamamos la *duración*. Porque mientras pensamos, o mientras recibimos sucesivamente en la mente varias ideas, sabemos que existimos; y es así como llamamos a la existencia, o a la continuación de la existencia de nosotros mismos, o de cualquier otra cosa, conmensurable a la sucesión de cualesquier ideas en nuestra mente, la *duración* de nosotros mismos, y la *duración* de cualquier otra cosa coexistente con nuestro pensar.

§ 4. Que nuestra noción de la sucesión y de la duración proceda de ese origen, es decir, de la reflexión sobre el curso de ideas que vemos aparecer una tras otra en nuestra mente, me parece llano, puesto que no tenemos ninguna percepción de la duración, salvo considerando el curso de las ideas que se suceden en el entendimiento. Cuando cesa esa sucesión de ideas, cesa con ella nuestra percepción de la duración, lo cual todos experimentan en sí mismos, mientras duermen profundamente, así sea una hora, un día, un mes o un año; de cuya duración de las cosas, mientras se duerme o mientras no se piensa, no se tiene ninguna percepción sino que pasa completamente inadvertida, y desde el momento en que se deja de pensar, hasta el momento en que se empieza a pensar de nuevo, parecerá sin distancia. Y no pongo duda en que un hombre despierto experimentaría lo mismo, si le fuera posible sólo tener una idea en la mente, sin cambio y sin la sucesión de otras. Y vemos que cuando una persona fija su pensamiento intensamente en una cosa, de tal manera que pone poca atención a la sucesión de ideas que pasan en su mente mientras está perdido en esa diligente contemplación, deja pasar sin advertirlo buena parte de esa duración, y estima en menos de lo que es el tiempo que ha transcurrido. Pero si el sueño ordinariamente une las partes distantes de la duración, débese a que durante ese tiempo no tenemos en la mente sucesión de ideas. Porque si un hombre que duerme tiene sueños, y se hacen perceptibles en la mente en una variedad de ideas, una tras otra, entonces ha tenido, mientras soñaba, una percepción de la duración y de su longitud. Por todo lo cual, para mí resulta muy claro que los hombres derivan las ideas que tienen sobre la duración de la reflexión que hacen acerca del curso de las ideas que ven sucediéndose, unas tras otras, en su propio entendimiento; observación sin la cual, pase lo que pase en el mundo, no pueden tener noción alguna sobre la duración.

§ 5. *La idea de la duración es aplicable a las cosas que existen mientras dormimos.* En efecto, teniendo ya un hombre la noción o la idea de la duración por haber reflexionado acerca de la sucesión y el número de sus propios pensamientos, le es posible aplicar esa noción a las cosas que existen mientras no está pensando; de la misma manera que quien, por haber visto y tocado cuerpos, tenga la idea de la extensión, puede aplicarla a distancias, donde no ve ni toca cuerpo alguno. Y, por lo tanto, aunque un hombre carece de percepción de la longitud de la duración que ha transcurrido mientras duerme o deja de pensar, sin embargo, habiendo observado la sucesión de los días y de las noches, y habiendo descubierto que la longitud de su duración es en apariencia regular y constante, puede, fundado en la suposición de que esa sucesión ha continuado desarrollándose uniformemente de la misma manera que antes, mientras él dormía o no pensaba, puede, digo, juzgar de la longitud de la duración transcurrida mientras dormía. Pero, cuando Adán y Eva estaban solos en el mundo, si en vez de dormir el tiempo de la noche comúnmente empleado para ese efecto, hubiesen dormido veinticuatro horas sin interrupción, la duración de esas veinticuatro horas se habría perdido irreparablemente para ellos, y quedaría por siempre fuera de su cómputo del tiempo.

§ 6. *La idea de la sucesión no proviene del movimiento.* Es así como *reflexionando sobre la aparición en nuestro entendimiento de varias ideas, una tras otra, tenemos la noción de la sucesión.* Y si alguien piensa que más bien la obtenemos por la observación del movimiento, por medio de nuestros sentidos, quizá se avenga a mi parecer, si considera que el movimiento mismo produce en la mente una idea de sucesión, justo en cuanto produce en ella un curso continuo de ideas distinguibles. Porque un hombre que mire a un cuerpo que realmente se mueve no percibirá, sin embargo, ningún movimiento, a no ser que ese movimiento produzca un curso constante de ideas sucesivas: por ejemplo, un hombre que estando en un navío estacionado por una calma, fuera de vista de la tierra y en un día claro, puede mirar al sol, al mar o a un barco durante una hora entera, sin percibir ningún movimiento en esos objetos, aunque es seguro que dos de ellos, y quizá todos, se han movido mucho durante ese tiempo. Pero tan pronto como percibe que han cambiado de distancia respecto a otro cuerpo, no bien ese movimiento le produce una nueva idea, entonces es cuando percibe que ha habido un movimiento. Empero, dondequiera que se halle un hombre, estando en reposo todas las cosas

que lo rodean, sin que perciba el menor movimiento, si durante esa hora de quietud ha estado pensando, percibirá en su mente las diversas ideas de sus propios pensamientos apareciendo una tras otra, y de ese modo observará y encontrará una sucesión, allí donde no podía observar ningún movimiento.

§ 7. Y creo que ésta es la razón por la cual los movimientos muy lentos, aunque constantes, no son percibidos por nosotros; porque en su desplazamiento sensible de un punto a otro punto, su cambio de distancia es tan lento, que no produce en nosotros ninguna idea nueva, sino después de haber transcurrido bastante tiempo, una tras la otra. Y como así no se provoca un curso constante de nuevas ideas que se sigan una tras otra inmediatamente en la mente, no percibimos movimiento; porque, como el movimiento consiste en una sucesión constante, no podemos percibir esa sucesión sin una sucesión constante de las ideas que de él provienen.

§ 8. Por lo contrario, las cosas que se mueven con suficiente rapidez para no herir los sentidos distintamente con varias distancias distinguibles de su movimiento, de manera que así no provocan ningún curso de ideas en la mente, tampoco se las percibe moviéndose. Porque cuando algo se mueve en círculo en menos tiempo del requerido para que nuestras ideas se puedan suceder una tras otra en la mente, no se percibe ese movimiento, sino que parece que es un completo y perfecto círculo de esa materia o color, y no una parte de un círculo en movimiento.

§ 9. *El curso de ideas tiene cierto grado de rapidez.* De lo dicho, dejo a otros que juzguen si no es probable que mientras estamos despiertos nuestras ideas se sucedan en la mente a cierta distancia las unas a las otras, más o menos como las imágenes en el interior de una linterna, que gira por el calor de una candela. Y aunque nuestras ideas se suceden, quizá, algunas veces un poco más aprisa, otras veces un poco más despacio, conjeturo que el curso de su aparición no varía mucho en estado de vigilia. Al parecer hay ciertos límites a la rapidez y a la lentitud en la sucesión, una tras otra, de las ideas en nuestra mente, límites más allá de los cuales no pueden, ni detenerse, ni apresurarse.

§ 10. La razón que tengo para hacer esa extraña conjetura está fundada en la observación de que en las impresiones hechas sobre nuestros sentidos sólo podemos percibir hasta cierto grado cualquier sucesión; la cual, si es excesivamente rápida, se pierde para

nosotros el sentido de sucesión, aun en los casos en que es evidente que hay una sucesión real. Que pase una bala de cañón a través de un cuarto, y que de camino se lleve un miembro o alguna parte carnosa de un hombre. Resulta tan claro como pueda serlo cualquier demostración, que la bala debe necesariamente golpear sucesivamente los dos lados del cuarto; también es evidente que debe tocar primero una parte de la carne y luego otra; es decir, en sucesión. Sin embargo, no creo que nadie que haya sentido el dolor causado por un tiro semejante, pueda percibir alguna sucesión, ni en el dolor, ni en el sonido de un golpe tan rápido. Esta porción de duración en que no advertimos ninguna sucesión es la que podemos llamar un *instante, y es la que ocupa el tiempo durante el cual está en nuestra mente una sola idea, sin sucesión de otra idea,* y por eso, en tal caso, no percibimos sucesión alguna.

§ 11. Lo mismo acontece cuando el movimiento es tan lento que no provee a los sentidos con una serie constante de ideas nuevas a la velocidad en que la mente es capaz de recibirlas. Y como otras ideas de nuestros propios pensamientos encuentran lugar para penetrar en la mente entre aquellas que se ofrecen a nuestros sentidos por el cuerpo que está en movimiento, el sentido de ese movimiento se pierde; y el cuerpo, aunque realmente se mueve, parece estar en reposo, porque su distancia respecto a algunos otros cuerpos no se altera perceptiblemente tan aprisa como se siguen en su curso natural las ideas de nuestra mente, las unas a las otras, según es evidente por las manecillas de los relojes y las sombras de un cuadrante solar y otros movimientos uniformes y lentos, donde, aunque después de ciertos intervalos percibimos por alteración de distancia que ha habido movimiento, no percibimos, sin embargo, el movimiento mismo.

§ 12. *Este curso de nuestras ideas es la medida de otras sucesiones.* De tal manera que a mí me parece que la constante y uniforme sucesión de las ideas en un hombre despierto es, como quien dice, la medida y patrón de todas las demás sucesiones; así que, cuando alguna excede la velocidad del transcurso de nuestras ideas, como cuando dos sonidos o dos dolores, etc., ocupan en sucesión la duración de sólo una idea, o cuando algún movimiento o sucesión es tan lento que no se acompasa con las ideas en nuestra mente, o con la rapidez en que se suceden, como cuando, en su curso ordinario, una o varias ideas entran en la mente entre los intervalos de aquellas que se le ofrecen a la vista por las diferentes distancias per-

ceptibles de un cuerpo en movimiento, o entre sonidos u olores que se siguen unos a otros, en ese caso también se pierde el sentido de una sucesión constante y continuada, y no la percibimos sino con ciertas lagunas intermedias de reposo.

§ 13. *La mente no puede detenerse mucho tiempo en una sola idea invariable.* De ser cierto que las ideas de nuestra mente, mientras tengamos algunas allí, están constantemente cambiando y desplazándose en una sucesión continua, sería imposible, dirá alguien, que un hombre piense durante mucho tiempo sobre una sola cosa. Si por eso se quiere decir que un hombre sólo tenga en su mente por mucho tiempo una idea siempre en sí la misma, sin variación alguna, creo, en efecto, que no es posible, para lo cual (puesto que no conozco cómo se construyen las ideas en la mente, ni de qué material están hechas, ni de dónde toman su luz, ni cómo se hacen aparentes) no puedo dar otra razón que no sea la experiencia; y quisiera que alguien hiciera la prueba de conservar en su mente una idea única e invariable durante un tiempo de cierta consideración.

§ 14. Como experimento, que esa persona tome cualquier figura, cualquier grado de luz o de blancura, u otra idea que le venga en gana, y tendrá, me supongo, dificultad en rechazar de su mente todas las otras ideas. Pero que algunas, ya sean de otra especie, ya sean varias consideraciones acerca de esa idea en que piensa (siendo cada consideración una idea nueva), se sucederán constantemente una tras otra en su mente, eso le acontecerá por más alerta que esté.

§ 15. Me parece que todo cuanto puede hacer un hombre en semejante caso es sólo atender y observar lo que son las ideas que se suceden en su entendimiento; o bien, dirigir la clase de ideas que se suceden, y llamar a aquellas que desea o que necesita. Pero impedir la constante sucesión de ideas nuevas no creo que se pueda, aun cuando ordinariamente se pueda elegir si han de ser observadas y consideradas detenidamente.

§ 16. *Cualquiera que sea el modo en que se producen nuestras ideas no incluyen ningún sentido de movimiento.* No disputaré aquí si estas varias ideas en la mente del hombre se producen por ciertos movimientos; pero de esto estoy cierto: que no incluyen en su aparición ninguna idea de movimiento; y si un hombre no tuviera de otro modo la idea de movimiento, creo que carecería por

completo de ella, lo que basta para mi actual propósito, y muestra suficientemente que la atención que ponemos en las ideas de nuestra mente, apareciéndose en ella, las unas tras las otras, es lo que nos da la idea de sucesión y de duración, sin lo cual careceríamos completamente de tales ideas. No es, por lo tanto, el movimiento, sino el curso constante de ideas en nuestra mente, mientras estamos despiertos, lo que nos provee con la idea de la duración, de la cual el movimiento no nos da ninguna percepción, sino en cuanto provoca en nuestra mente una sucesión constante de ideas, según antes mostré; de suerte que, sin ninguna idea de movimiento, tenemos tan clara idea de la sucesión y de la duración por el curso de otras ideas sucediéndose una a la otra en nuestra mente, como por el curso de ideas causadas por el cambio ininterrumpido y sensible de distancia entre dos cuerpos, que nos ofrece el movimiento. Por lo tanto, tendríamos la idea de la duración, aun careciendo completamente de la percepción del movimiento.

§ 17. *El tiempo es la duración distinguida por ciertas medidas.* Después de haber obtenido la idea de la duración, lo que naturalmente hace la mente es buscar alguna medida de esta duración común, por la cual pueda juzgar de sus diferentes longitudes, y considerar el orden distinto en que existen varias cosas, sin lo cual una gran parte de nuestro conocimiento sería confuso y una gran parte de la historia carecería de utilidad. Esta manera de considerar la duración, como arreglada en ciertos períodos y señalada por ciertas medidas o épocas, es lo que, creo, más propiamente llamamos *tiempo.*

§ 18. *Una buena medida del tiempo debe dividir toda su duración en períodos iguales.* En la medición de la extensión no se requiere más que aplicar el patrón o medida que se emplee a la cosa de cuya extensión queremos informarnos. Pero en la medición de la duración eso no puede hacerse, porque no hay partes diferentes de la sucesión que puedan ponerse juntas para medir la una con la otra; y como nada es la medida de la duración, salvo la duración misma, del mismo modo que de la extensión sólo lo es la extensión misma, no es posible que conservemos con nosotros ninguna medida fija e invariable de la duración, que consiste en una sucesión constante y fugaz, como podemos hacerlo respecto a ciertas longitudes de la extensión, como son las *pulgadas,* los *pies,* las *yardas,* etc., que están señaladas en porciones permanentes de materia. Nada, pues, puede servir como medida conveniente del tiempo, a no ser lo que divida toda la longitud de su duración en porciones

aparentemente iguales, por medio de períodos constantemente repetidos. En cuanto a las porciones de la duración que no son distinguidas, o que no se consideran como distintas y medidas por semejantes períodos, no pertenecen de un modo tan propio a la noción de tiempo, como aparece por frases como éstas, a saber: *Antes de todos los tiempos* y *Cuando el tiempo deje de ser.*

§ 19. *Las revoluciones del sol y de la luna son las medidas más propias del tiempo.* Las revoluciones diurnas y anuales del sol, puesto que, desde el principio de la Naturaleza, han sido constantes, uniformes y universalmente observables por los hombres, y puesto que se supone que son iguales entre sí, no sin motivo se las ha utilizado para medir la duración. Pero como la distinción de días y de años ha dependido del movimiento del sol, eso ha traído consigo este error: pensar que el movimiento y la duración eran la medida lo uno de lo otro. Porque habiéndose acostumbrado los hombres a emplear, para medir la longitud del tiempo, las ideas de *minutos,* de *horas,* de *días,* de *meses,* de *años,* etc., con las que siempre tropezaron al mencionarse el tiempo o la duración, y habiendo medido esas diferentes partes del tiempo por el movimiento de los cuerpos celestes, se vieron inducidos a confundir el tiempo con el movimiento, o por lo menos, a pensar que existe entre ellos una conexión necesaria. Pero en realidad cualquier aparición constante o periódica, o una alteración de ideas que ocurriera en espacios de duración al parecer equidistantes, si fuesen constante y universalmente observados, serían medios igualmente buenos para distinguir los intervalos del tiempo, como aquellos que habitualmente se han empleado. Porque supongamos que el sol, que algunos han tenido por fuego, hubiese sido prendido en la misma distancia de tiempo en que ahora aparece a diario sobre el mismo meridiano, y supongamos que se hubiese apagado después doce horas más tarde, y que, en el espacio de una revolución anual, ese fuego aumentara sensiblemente en luminosidad y en calor, y que disminuyese otra vez en igual proporción ¿no, acaso, servirían esas apariencias regulares, a cuantos pudieran observarlas, para medir las distancias de duración, sin movimiento, y tan adecuadamente como podría hacerse con movimiento? Porque si esas apariencias fuesen constantes, universalmente observables, y ocurrieran en períodos equidistantes, es llano que servirían tan adecuadamente al hombre para medir el tiempo, aunque no hubiera movimiento.

§ 20. *Pero no es por su movimiento (del sol y de la luna), sino por*

sus apariciones periódicas por las que se mide el tiempo. Porque si las nevadas, o la floración de una especie de plantas volvieran en todas las partes de la tierra en períodos *equidistantes,* los hombres podrían servirse igualmente de ello, para el cómputo de los años, que de los movimientos del sol. Y de hecho vemos que algunos pueblos de América contaban sus años por la llegada de ciertos pájaros que, en determinadas estaciones, aparecían en la región y en otras se retiraban de ella. Así también, un acceso de fiebre, el sentir hambre o sed, un olor o un sabor o cualquier otra idea que constantemente se presentara en períodos equidistantes, y la cual fuese universalmente advertida, no dejaría de medir el curso de la sucesión y de distinguir las distancias temporales. Así vemos que los ciegos de nacimiento pueden computar con cierta corrección el tiempo por años, cuyas revoluciones no pueden, sin embargo, distinguir por movimientos que no ven. Y sobre este particular pregunto si un ciego, que distingue los años por el calor del estío y por el frío del invierno, por el aroma de una flor primaveral o por el sabor de una fruta de otoño, no tiene mejor modo de medir el tiempo, que la de los romanos antes de la reforma de su calendario por Julio César, o la de muchos otros pueblos, cuyos años, aunque pretendían servirse de los movimientos solares, eran en extremo irregulares. Y añade no poca dificultad a la cronología, el hecho de que la longitud exacta de años computados por varias naciones no sea de fácil determinación, puesto que varían mucho entre sí, y yo creo poder decir que todos en conjunto, varían respecto a los movimientos precisos del sol. Y si, desde la creación hasta el diluvio, el sol se movía constantemente sobre el ecuador, repartiendo su luz y su calor de un modo igual a todas las partes habitables de la tierra, haciendo todos los días de la misma longitud, sin sus variaciones anuales hacia los trópicos, como lo ha supuesto un reciente e ingenioso autor [Locke se refiere a M. Burnet en su *Telluris Theoria Sacra*], no veo que sea muy fácil imaginar que (a pesar del movimiento del sol) los hombres que vivieron en el mundo antediluviano hayan computado por años desde el principio del mundo, o que hayan medido el tiempo por períodos, dado que, en tal supuesto, carecían de marcas sensibles muy obvias que les sirvieran para distinguirlos.

§ 21. *No hay dos partes de la duración de que se pueda saber con certeza que sean iguales.* Pero quizá se nos diga que sin un movimiento regular, tal como el del sol, o alguno otro semejante, no podrá saberse que tales períodos son iguales. A lo cual contesto que la igualdad de toda otra aparición recurrente podría ser co-

nocida por el mismo medio que se conoció al principio, o se presumió conocer, la igualdad de los días, que no fue sino juzgándolos por el curso de las ideas que, durante esos intervalos, habían pasado por la mente de los hombres; porque descubriendo, por dicho curso de ideas, una desigualdad en los días naturales, pero ninguna desigualdad en los días artificiales, éstos, es decir, los días artificiales o νυχθήμερα, se conjeturaron ser iguales, lo cual bastó para emplearlos como medida, aunque una investigación más exacta haya venido a descubrir la desigualdad en las revoluciones diurnas del sol, y no sabemos si su revolución anual no es también desigual. Debemos, pues, distingüir cuidadosamente entre la duración misma y las mediciones que empleamos para juzgar de su longitud. La duración en sí misma debe ser considerada como continuando en un curso constante, igual y uniforme; pero no se sabe que así acontezca con ninguna de sus mediciones que empleamos, ni podemos estar seguros de que las partes o períodos que les asignamos sean de igual duración entre sí, porque nunca se puede llegar a demostrar que dos sucesivas longitudes de duración, mídanse como se midan, sean iguales. El movimiento del sol, que el mundo ha empleado desde hace tanto y con tanta confianza para medir con exactitud la duración, ha resultado ser, como ya dije, desigual en varias partes; y aunque últimamente los hombres utilizan el péndulo como un movimiento más constante y regular que el del sol (o, para hablar con más verdad, el de la tierra), sin embargo, si se preguntara a alguien que cómo sabe con certidumbre que dos movimientos sucesivos de un péndulo son iguales, sería muy difícil que esa persona se convenciera a sí misma de que infaliblemente lo son, puesto que no podemos estar seguros de que la causa de ese movimiento, que nos es desconocida, opere siempre de un modo igual, y puesto que sabemos con certeza que el ambiente en que se mueve el péndulo no es constantemente el mismo. Variando una de esas dos cosas, la igualdad de los períodos del péndulo podría variar también, con lo que la seguridad y la exactitud de esta medida a base del movimiento es tan objetable como la medida de períodos por cualquier otro tipo de apariencias. Por lo demás, la noción de duración permanece clara, aunque nuestras formas de medirla no sean susceptibles, ninguna, de ser demostradas como exactas. Por lo tanto, ya que dos partes de una sucesión no se pueden juntar, es imposible estar seguro alguna vez de su igualdad. Todo lo que podemos hacer para medir el tiempo es tomar aquellas partes que al parecer se suceden constantemente en períodos equidistantes; de cuya igualdad aparente no tenemos más medida que aquella que el curso de nuestras

ideas ha depositado en nuestras memorias, el cual, con el concurso de otras razones probables, nos persuade de que esos períodos son iguales.

§ 22. *El tiempo no es la medida del movimiento.* Una cosa me parece extraña, que mientras todos los hombres manifiestamente han medido el tiempo por el movimiento de los grandes y visibles cuerpos del universo, sin embargo, el tiempo ha sido definido como la medida del movimiento, cuando es obvio, para quien reflexione un poco sobre el asunto, que para medir el movimiento es tan necesario considerar el espacio como el tiempo; y quienes lleven su atención más adelante encontrarán que también el volumen de la cosa debe necesariamente computarse por quien quiera estimar o medir el movimiento, si ha de juzgar correctamente acerca de él. Ni, ciertamente, conduce el movimiento de otro modo a la medición de la duración, sino en cuanto provoca constantemente el retorno de ciertas ideas sensibles, en períodos aparentemente equidistantes. Porque si el movimiento del sol fuese tan desigual como el de un barco impulsado por vientos inconstantes, algunas veces muy despacio, y en otras ocasiones irregularmente y muy de prisa; o si, siendo constantemente de igual velocidad, pero sin embargo no circular, y no produjera las mismas apariciones, no nos serviría para nada en la medición del tiempo, como de nada nos sirve tampoco el movimiento aparentemente desigual de un cometa.

§ 23. *Los minutos, las horas y los años, no son medidas necesarias de la duración.* Los *minutos*, las *horas*, los *días* y los *años*, no son, pues, más necesarios al tiempo o duración, que lo son las *pulgadas*, los *pies*, las *yardas* y las *millas*, señaladas en cualquier porción de materia, a la extensión. Porque, si bien nosotros en este lugar del universo, por el constante empleo como períodos indicados por las revoluciones del sol, o como partes conocidas de dichos períodos, hemos fijado en la mente las ideas de tales longitudes, que aplicamos a todas las porciones del tiempo cuyas longitudes deseamos considerar, sin embargo, pueden existir otros lugares del universo donde no se sirvan de esas medidas nuestras, así como en el Japón no se sirven de nuestras *pulgadas*, de nuestros *pies* y de nuestras *millas*. Porque careciendo de algunos retornos periódicos nosotros mismos no podríamos medir, ni podríamos significar a otros, la longitud de cualquiera duración, aunque al mismo tiempo el universo estuviese tan lleno de movimiento como lo está ahora, pero sin que ninguna de esas partes estuviese dispuesta en

revoluciones regulares y aparentemente equidistantes. Pero las diferentes medidas de que se puede hacer uso para computar el tiempo, no alteran en lo más mínimo la noción de la duración, que es la cosa que debe medirse; como los diversos patrones de un pie o de un codo, no alteran la noción de la extensión para quienes emplean esas diversas medidas.

§ 24. *Una medida de tiempo es aplicable a la duración anterior al tiempo.* Una vez que la mente está en posesión de una medida de tiempo, tal como la revolución anual del sol, puede aplicarla a la duración, en que esa medida en sí no existía, y con la cual, en la realidad de su ser, no tiene relación alguna. Porque si dijera uno que Abraham nació en el año 2712 del período juliano, resultaría igualmente inteligible que si computáramos desde el principio del mundo, aunque en época tan antigua no hubiese movimiento del sol, ni ningún otro movimiento. Porque, aunque se suponga que el período juliano empieza varios cientos de años antes de que hubiera realmente días, noches y años señalados por las revoluciones del sol, sin embargo, no dejamos de computar y de medir tan correctamente la duración, como si en realidad existiera el sol en esa época, y observara el mismo movimiento que tiene ahora. La idea de una duración igual a una revolución anual del sol, puede aplicarse en el pensamiento con la misma facilidad que se puede aplicar en el pensamiento la idea de un pie o de una yarda, tomada de los cuerpos de aquí, a distancias más allá de los confines del universo, donde ya no existen cuerpos.

§ 25. Porque suponiendo que de este lugar hasta el cuerpo más remoto del universo hubiera 5,639 millas, o millones de millas (porque siendo finito el mundo, ese cuerpo tiene que estar a cierta distancia), de la misma manera que suponemos que hay 5,639 años desde el tiempo presente hasta la primera existencia de algún cuerpo en los principios del mundo, podemos, en el pensamiento, aplicar esa medida de un año a la duración anterior a la creación, o más allá de la duración de los cuerpos o del movimiento, del mismo modo que podemos aplicar la medida de una milla al espacio más allá de los cuerpos situados en los extremos del universo, y, así, medir por la una la duración donde no había movimiento, tan bien como, por la otra, medir en pensamiento el espacio, donde no hay cuerpo.

§ 26. Si se me objetase aquí que en esta manera de explicar el tiempo he supuesto lo que no tenía derecho de suponer, a saber:

que el mundo no es ni eterno, ni infinito, contesto que para mi actual propósito no hace falta, en este lugar, esgrimir argumentos para evidenciar la finitud del mundo, tanto en duración, como en extensión. Pero como mi suposición es, por lo menos, tan concebible como la contraria, ciertamente tengo la libertad de suponerla con el mismo derecho que otro tiene de suponer la opuesta; y no dudo que quien reflexione sobre el particular podrá concebir con facilidad en su mente el principio del movimiento, aunque no así el de la duración tomada en conjunto; y de ese modo podrá llegar a un término, sin un más allá en su consideración del movimiento. De la misma manera podrá, en pensamiento, poner un límite a lo corpóreo y a la extensión que le pertenece; pero no al espacio donde no hay cuerpo, puesto que los límites extremos del espacio y de la duración están más allá del alcance del pensamiento, así como los límites extremos del número exceden la más amplia comprensión de la mente, y todo ello por una misma razón, como veremos en otro lugar.

§ 27. *La eternidad.* Por lo tanto, por los mismos medios y de la misma fuente de donde adquirimos la idea del tiempo, también adquirimos esa idea que llamamos *eternidad.* Porque, habiendo adquirido la idea de la sucesión y de la duración, al reflexionar sobre el curso de nuestras propias ideas, producido en nosotros, ya por las apariciones naturales de esas ideas que constantemente vienen por sí solas en nuestros pensamientos despiertos, o ya por objetos externos que afectan sucesivamente nuestros sentidos, y habiendo adquirido la idea de ciertas longitudes de duración por las revoluciones solares, podemos, en el pensamiento, sumar cuantas veces nos plazca esas longitudes de duración, y así sumadas, aplicarlas a duraciones pasadas o venideras, cosa que podemos seguir haciendo sin restricciones ni límites, y procediendo *in infinitum,* aplicando de ese modo la longitud del movimiento anual del sol a una duración que se supone anterior a cuando el movimiento del sol o cualquier otro movimiento tuvo ser. Todo lo cual no es ni más difícil, ni más absurdo que la aplicación de la noción que tengo del movimiento de la sombra en un cuadrante durante una hora del día, a la duración de algo acontecido la noche anterior, por ejemplo, a la flama de una vela que hubiere ardido durante ese tiempo; porque esa flama, estando apagada, está enteramente separada de todo movimiento actual; y es igualmente imposible que la duración de esa flama durante una hora antenoche coexista con ningún movimiento que exista ahora, o que existirá en el futuro, como es imposible que ninguna parte de la duración, que

haya existido antes del principio del mundo, coexista con el actual movimiento del sol. Pero esto no impide que, teniendo la idea de la longitud del movimiento de la sombra en el cuadrante entre las marcas de dos horas, no pueda, en mi pensamiento, medir con igual distinción la duración de esa flama de la vela de la noche anterior, como puedo medir la duración de cualquier cosa que exista en el presente; y esto no es hacer otra cosa, sino pensar que si el sol hubiese iluminado entonces el cuadrante, y se hubiese movido con la misma velocidad que tiene ahora, la sombra en el cuadrante habría pasado de la marca de una hora a la siguiente, mientras duraba la flama de esa vela.

§ 28. La noción de una hora, de un día o de un año, como no es sino la idea que tengo de la longitud de ciertos movimientos periódicos regulares, movimientos que nunca existen todos a la vez, sino solamente en las ideas que tengo acerca de ellos en mi memoria, y que han procedido de las percepciones de mis sentidos o de la reflexión, yo puedo, con la misma facilidad, y por la misma razón, aplicar esa noción, en pensamiento, a una duración que sea anterior a toda manera de movimiento, así como también a cualquier cosa que sea anterior por sólo un minuto, o un día, al movimiento que tiene el sol en este momento mismo. Todas las cosas pasadas están igualmente y perfectamente en reposo; y considerándolas desde este punto de vista todas son uno, sea que hayan sido antes del comienzo del mundo, o solamente de ayer; pues que la medición de cualquier duración por medio de algún movimiento no depende en absoluto de la coexistencia real de esa cosa y de ese movimiento, o de cualesquier otros períodos de revolución, sino de tener en la mente una idea clara de la longitud de algún movimiento periódico conocido, o de otros intervalos de duración, y de aplicarla a la duración de la cosa que deseo medir.

§ 29. Por esto vemos que algunos hombres imaginan que la duración del mundo, desde su primera existencia hasta el presente año de 1689, ha sido de 5,639 años, o sea que esa duración es igual a 5,639 revoluciones anuales del sol, y que otros le conceden mucho más, como los egipcios antiguos, que en tiempo de Alejandro computaban 23,000 años desde el reinado del Sol, y como los chinos de hoy, que le dan al mundo la edad de 3.269,000 años o más. Aunque yo no creo que sean ciertas esas más largas duraciones atribuídas al mundo por la computación de los egipcios y de los chinos, sin embargo puedo imaginarlas tan bien como ellos, y en-

tenderlas tan cumplidamente como para decir que una es más larga que la otra, del mismo modo que entiendo que la vida de Matusalén fue más larga que la de Enoc. Y si la computación vulgar de 5,639 años es la verdadera (como puede serlo al igual que cualquiera otra que se asigne), en nada impide que me imagine lo que significan otras computaciones que le conceden al mundo 1,000 años más de edad, ya que todos pueden imaginar (no digo creer) con igual facilidad que el mundo tenga 50,000 años o que tenga 5,639 años, e igualmente pueden concebir una duración de 50,000 años que una de 5,639 años. De aquí se ve que para medir por tiempo la duración de cualquier cosa no se requiere que esa cosa sea coexistente del movimiento por el cual medimos, ni de ninguna otra revolución periódica, sino que basta para ese propósito que tengamos la idea de la longitud de cualesquiera apariencias periódicas regulares que podamos aplicar mentalmente a una duración, con la cual el movimiento o la apariencia nunca coexistió.

§ 30. Porque, como en la historia de la Creación que nos ha sido comunicada por Moisés, puedo imaginar que la luz existió tres días antes de que hubiera el sol o que éste tuviere algún movimiento, con sólo pensar que la duración de la luz anterior a la creación del sol fue tan larga como (si el sol se hubiese movido entonces, como se mueve ahora) el equivalente de tres revoluciones solares diurnas, así también, de la misma manera, puedo tener una idea del caos, o de los ángeles, como creados un minuto, una hora, un día, un año o 1,000 años antes de que hubiere luz o antes de que hubiere algún movimiento continuado. Porque, si tan sólo puedo considerar que la duración antes del ser o del movimiento de cualquier cuerpo es igual a un minuto, puedo añadir un minuto más hasta que llegue a sesenta minutos; y por el mismo medio de añadir minutos, horas o años, (es decir, tales o cuales partes de la revolución solar, o de cualquier otro período de que ya tenga la idea) puedo proceder *in infinitum*, y llegar a suponer una duración que exceda a tantos de esos períodos como pueda contar, aunque siga añadiendo los que quiera, lo cual, creo, es la noción que tenemos de la eternidad, de cuya infinidad no tenemos otra noción, sino la que tenemos de la infinitud del número, al cual podemos añadir por siempre sin término.

§ 31. Por lo tanto, me parece evidente que las ideas de la duración y de sus medidas nos vienen de aquellas dos fuentes de todo

conocimiento que arriba he mencionado, a saber: la reflexión y la sensación.

Porque, primero, observando lo que acontece en nuestra mente, viendo cómo allí las ideas, en una serie constante, unas desaparecen y otras aparecen, es como llegamos a la idea de sucesión.

Segundo, es por la observación de una distancia en las partes de esa sucesión como tenemos la idea de la duración.

Tercero, observando por los sentidos ciertas apariencias, en ciertos períodos regulares y al parecer equidistantes, es como tenemos las ideas de ciertas longitudes o medidas de la duración, tales como los minutos, las horas, los días, los años, etc.

Cuarto, teniendo la capacidad de repetir en nuestra mente, cuantas veces queramos, esas medidas del tiempo, o ideas de determinadas longitudes de duración, podemos llegar a imaginar la duración, donde en realidad nada dura ni existe; y es así cómo imaginamos el mañana, el año que viene, o de aquí a siete años.

Quinto, por la capacidad que tenemos de repetir en la mente cualquiera de esas ideas de cualquier longitud de tiempo, como de un minuto, un año, una edad, cuantas veces queramos, y de añadirlas la una a la otra, sin poder jamás llegar más cerca al término de esa adición, que al término de los números, a los cuales siempre podemos seguir añadiendo, es como llegamos a poseer la idea de la eternidad, como la futura eterna duración de nuestras almas, así como de la eternidad de ese Ser infinito, que necesariamente debe haber existido siempre.

Sexto, considerando cualquier parte de la duración infinita, en cuanto determinada por medidas periódicas, es como llegamos a poseer la idea de lo que llamamos *el tiempo* en general.

Capítulo XV

DE LA DURACIÓN Y DE LA EXPANSIÓN CONSIDERADAS JUNTAS

§ 1. *Ambas son capaces de más y de menos.* Aunque en los capítulos precedentes hemos demorado bastante en la consideración del espacio y de la duración, sin embargo, como son ideas de interés general que tienen en su naturaleza algo muy abstruso y muy peculiar, quizá el comparar la una con la otra sea útil para iluminarlas, y para tener de ellas una concepción más clara y dis-

tinta, al examinarlas juntas. A la distancia o espacio, en su concepción simple y abstracta, llamo *expansión*, para evitar confusiones, y para distinguir de la extensión, término que algunos usan para significar la distancia sólo en tanto que está en las partes sólidas de la materia, de tal suerte que incluye, o por lo menos intima la idea de cuerpo; mientras que la idea de la distancia pura no incluye nada de eso. También prefiero la palabra *expansión* a la de *espacio*, porque espacio se aplica frecuentemente a la distancia de partes fugaces y sucesivas, que nunca existen juntas, así como a aquellas que son permanentes. En ambas, es decir, en la expansión y la duración, la mente tiene la común idea de longitudes continuadas que son capaces de mayor o de menor cantidad, porque un hombre tiene tan clara idea de las diferencias de longitud de una hora y de un día, como de una pulgada o de un pie.

§ 2. *La expansión no está limitada por la materia.* Una vez que la mente tiene la idea de la longitud de cualquier parte de expansión, así sea de un palmo, de un paso o de la longitud que fuere, puede repetir esa idea, según ya se dijo, de tal suerte que, añadiéndola a la anterior, logre ampliar su idea de longitud e igualarla a dos palmos, o a dos pasos, y eso tan seguido como quiera, hasta que iguale la distancia a que estén cualesquiera partes de la tierra, y aumentar de ese modo, hasta que llegue a la distancia del sol o de la estrella más remota. Por una progresión semejante, cuyo comienzo sea el lugar donde se halla la mente, u otro cualquiera, puede procederse y pasar más allá de todas esas longitudes, sin que encuentre nada que detenga su marcha, sea donde hay cuerpo, sea donde no lo hay. Es cierto que en el pensamiento podemos fácilmente llegar al término de la extensión sólida: los extremos y los límites de todo lo corpóreo, no nos ofrecen dificultad para que lleguemos a ellos; pero cuando la mente se ha situado allí, no encuentra nada que impida su progreso en la expansión sin límite, de la cual no puede ni encontrar, ni concebir un fin. Y que nadie diga que más allá de los límites de lo corpóreo no hay nada, a no ser que quiera encerrar a Dios dentro de las fronteras de la materia. Salomón, cuyo entendimiento abundaba en sabiduría, parece haber pensado de otro modo cuando, refiriéndose a Dios, dice que *los cielos, los cielos de los cielos no te pueden contener*; y creo que mucho exagera la capacidad de su propio entendimiento, quien logra persuadirse de que es capaz de extender sus pensamientos más allá de donde existe Dios, o de imaginar cualquier expansión donde Dios no esté.

§ 3. *Tampoco está limitada la duración por el movimiento.* Lo mismo vale para la duración. Una vez que la mente tiene la idea de cualquier longitud de duración, puede duplicarla, multiplicarla y ampliarla, no sólo más allá de su propia existencia, sino de la existencia de todos los seres corpóreos y de todas las medidas de tiempo, tomadas de los grandes cuerpos del cosmos y de sus movimientos. Sin embargo, todos admiten fácilmente que, aunque hacemos ilimitada la duración, como seguramente lo es, a pesar de eso no podemos extenderla más allá de todo ser. Dios, como todos fácilmente conceden, llena la eternidad; y es difícil encontrar una razón de por qué alguno pueda dudar que también llena la inmensidad. Su Ser infinito es con certeza tan ilimitado en uno y otro respecto, y paréceme que es concederle un poco más de la cuenta a la materia, decir que donde no hay cuerpo, no hay nada.

§ 4. *Por qué los hombres admiten más fácilmente la duración infinita que la expansión infinita.* De aquí podemos saber, me parece, la razón por la cual todos hablan con familiaridad de la eternidad, y la dan por supuesta, sin la menor vacilación, no poniendo obstáculo a adscribirle infinitud a la duración, mientras que muchos sólo admiten o suponen la infinitud del espacio, con mucha reticencia y duda. La razón de eso me parece ser que, como la duración y la extensión se usan como nombres de afecciones que pertenecen a otros seres, concebimos fácilmente una infinita duración en Dios, y no podemos evitarlo; pero, como a Dios no le atribuimos extensión, sino sólo a la materia, que es finita, propendemos a dudar de la existencia de la expansión sin materia, de lo cual sólo suponemos comúnmente que la expansión es un atributo. Y por eso, cuando los hombres piensan en el espacio, propenden a detenerse en los confines de lo corpóreo, como si allí terminara también el espacio, y no alcanzara más adelante. O si sus ideas sobre este asunto los llevan más adelante, califican, a pesar de eso, de espacio imaginario lo que está más allá de los límites del universo, como si fuese nada, porque no hay cuerpo que exista allí. A la duración, en cambio, que sea anterior a todo cuerpo o a los movimientos por los cuales se mide, nunca llaman imaginaria, porque nunca se supone que esté vacía de alguna otra existencia real. Y si los nombres de las cosas pueden en algún modo conducir nuestros pensamientos hacia los orígenes de las ideas de los hombres (como me inclino a pensar que mucho lo pueden hacer), hay motivo para pensar, visto el nombre de duración, que los hombres creyeron que había alguna analogía entre una continuidad de

existencia (que tiene una especie de resistencia a toda fuerza destructiva) y una continuidad de solidez (la cual se propende a confundir con la dureza, y que se encontrarán no ser muy diferentes, si examinamos las partes anatómicas minúsculas de la materia), lo cual dio ocasión a palabras tan parientes como son *durare* y *durum esse (durar* y *ser duro)*; y que la palabra *durare* se aplique a la idea de lo duro, así como a la idea de la existencia, es lo que vemos en Horacio, (Epod. xvi), *Ferro duravit saecula.* Pero sea de ello lo que fuere, esto es seguro: que quien insista en sus propios pensamientos encontrará que algunas veces se lanzan hacia afuera más allá de la extensión del cuerpo, en la infinitud del espacio o expansión, cuya idea es distinta y separada de cuerpo y de toda otra cosa; lo que puede proporcionar (para quienes gusten) asunto para una meditación más detenida.

§ 5. *El tiempo es a la duración, lo que el lugar es a la expansión.* En general el tiempo es a la duración lo que el lugar es a la expansión. Son otras tantas porciones de esos océanos ilimitados de la eternidad y de la inmensidad, en cuanto se marcan y se distinguen del resto, como si fuera por mojoneras, y que se emplean para denotar la posición de seres reales finitos, según la relación que guardan entre sí en esos océanos uniformes e infinitos de la duración y del espacio. Así, pues, el tiempo y el lugar, bien considerados, no son sino ideas de distancias determinadas, a partir de ciertos puntos conocidos y fijos en cosas sensibles que se pueden distinguir, y que se supone guardan entre sí la misma distancia. De semejantes puntos fijos en seres sensibles, computamos y de ellos medimos nuestras porciones de aquellas cantidades infinitas; las cuales porciones, así consideradas, son aquello que llamamos tiempo y lugar. Porque, como la duración y el espacio son en sí mismos uniformes e ilimitados, se perderían en ellos el orden y la posición de las cosas si no hubiera esos puntos conocidos y establecidos, y todas las cosas yacerían revueltas en una confusión irremediable.

§ 6. *El tiempo y el lugar se toman por otras tantas porciones de la duración y del espacio que pueden ser distinguidas por la existencia y el movimiento de los cuerpos.* Así considerados el *tiempo* y el *lugar,* como otras tantas porciones determinadas de esos abismos del espacio y de la duración, que están establecidas o que se supone distinguidas del resto por marcas y límites conocidos, tienen cada uno una acepción doble.

Primero. El tiempo en general se toma comúnmente por ese

tanto de la duración infinita, según se mide por la existencia y el movimiento de los grandes cuerpos (celestes) del universo, y que coexisten con esa existencia y movimiento en cuanto podemos juzgar acerca de lo que sabemos de esos cuerpos. Y en este sentido, el tiempo empieza y termina con la estructura de este mundo sensible, como se significa en esas frases ya mencionadas, a saber: *antes de todos los tiempos,* o *cuando el tiempo ya no sea.* De la misma manera, el lugar se toma a veces por esa porción del espacio infinito que está ocupada por el mundo material y comprendida en él; y que así se distingue del resto de la expansión, aunque esto puede llamarse con más propiedad *extensión* que no *lugar.* Dentro de esos límites quedan confinados el tiempo y el lugar, y, por sus partes observables, es como se miden y se determinan el tiempo y la duración particulares, y la extensión y el lugar particulares de todos los seres corpóreos.

§ 7. *Algunas veces se toman por otras tantas porciones de duración o de espacio, las designadas por medidas tomadas del volumen o del movimiento de los cuerpos.* En segundo lugar, la palabra *tiempo* se usa a veces en un sentido más amplio, y se aplica a partes de esa duración infinita, pero no a esas que han sido realmente distinguidas y medidas por la existencia real y por los movimientos periódicos de los cuerpos que fueron destinados desde el principio para servir de signos y para señalar las estaciones, los días y los años, y que, por lo tanto, son nuestras medidas del tiempo, sino que también se aplica a otras porciones de esa duración infinita y uniforme que nosotros suponemos igual, en cualquier ocasión, a ciertas longitudes de tiempo medido, y que por eso consideramos como limitadas y determinadas. Porque si suponemos que la creación o la caída de los ángeles fueron sucesos que acontecieron al principio del período juliano, hablaríamos con suficiente propiedad y seríamos entendidos, si dijéramos que desde la creación de los ángeles han transcurrido 764 años de más que desde la creación del mundo. Con lo que designaríamos el tanto de esa duración indistinguible, que suponemos sea igual a 764 revoluciones anuales del sol, y habríamos admitido esas mismas revoluciones moviéndose a la velocidad que ahora tienen. De la misma manera, a veces hablamos del lugar, de la distancia o del volumen en el gran vacío infinito más allá de los confines del mundo, cuando consideramos el tanto de ese espacio que sea igual o que sea capaz de recibir un cuerpo de cualquier dimensión que se le asigne, como de un pie cúbico; o cuando en ese vacío infinito

suponemos un punto situado a una distancia dada y precisa de cualquier parte del universo.

§ 8. *El lugar y el tiempo pertenecen a todos los entes. ¿Dónde? y ¿cuándo?* son preguntas que pertenecen a todas las existencias finitas, de las cuales nosotros siempre damos razón a partir de alguna parte conocida de este mundo sensible, y de ciertas épocas señaladas para nosotros por los movimientos que se observan en él. Sin semejantes partes o períodos fijos, el orden de las cosas eludiría nuestros entendimientos finitos, perdido en los ilimitados e invariables océanos de la duración y de la expansión que contienen en sí todos los seres finitos, y que en su extensión total pertenecen sólo a la divinidad. No debe, pues, sorprendernos que escapen a nuestra comprensión y que con frecuencia se extravíen nuestros pensamientos cuando pretendemos considerar a esos océanos, ya en sí de un modo abstracto, ya atribuídos de alguna manera al Ser primero e incomprensible. Pero cuando se aplica la duración y la expansión a algún ser finito, la extensión de un cuerpo es tanto de ese espacio infinito cuanto de él ocupa el volumen de dicho cuerpo. Y el lugar es la posición de cualquier cuerpo, cuando se le considera a cierta distancia de algún otro cuerpo. Y así como la idea de la duración particular de cualquier cosa es una idea de esa porción de la duración infinita que transcurre durante la existencia de esa cosa, así también, el tiempo en que la cosa existió, es la idea de ese espacio de duración, que transcurrió entre un período conocido y fijo de duración y entre el ser de esa cosa. La una muestra la distancia de las extremidades del volumen o de la existencia de una y la misma cosa, por ejemplo, que su volumen es de un pie cuadrado, o que duró dos años; la otra idea muestra la distancia del lugar que ocupa, o sea su existencia a partir de otros puntos fijos del espacio o de la duración; como, por ejemplo, que estaba en el centro de *Lincolns-Inn-Fields,* o en el primer grado de *Taurus,* y en el año del Señor de 1671, o en el año 1000 del período juliano; distancias todas que medimos por medio de ideas preconcebidas acerca de ciertas longitudes de espacio y de duración, tales como pulgadas, pies, millas y grados, y en el orden, tales como minutos, días, años, etc. . .

§ 9. *Todas las partes de la extensión son extensión, y todas las partes de la duración son duración.* Hay una cosa más en la cual el espacio y la duración tienen gran conformidad, y es que, aun cuando con justicia las contamos entre las ideas simples, sin embargo, ninguna de las ideas distintas que poseemos acerca del espacio y de la

duración son sin algún modo de composición. Es de la naturaleza misma de ambos consistir en partes; pero como sus partes son todas de la misma clase y sin mezcla de ninguna otra idea, nada impide que tengan un lugar entre las ideas simples. Si, como acontece con el número, la mente pudiera llegar a una parte tan mínima de la extensión o de la duración que excluyera toda divisibilidad, esa parte sería, como quien dice, la unidad indivisible o la idea, por cuya repetición se tendrían las ideas más amplias de extensión y de duración. Pero como la mente no puede hacerse una idea del espacio sin partes, emplea, en vez, las medidas comunes que, por el hábito en cada país, se han impreso en la memoria; así, por ejemplo, las medidas de pulgadas y pies, o codos y parasangas (medida de los antiguos persas), y las de segundos, minutos, horas, días y años respecto a la duración. La mente, digo, utiliza ideas como esas, como si fueran ideas simples, y son las partes componentes de ideas más amplias que, cuando se ofrece la ocasión, fabrica la mente adicionando tales longitudes que le son conocidas. Por otro lado, la más pequeña medida que tenemos de la expansión y de la duración es vista como la unidad en número, cuando la mente pretende por división reducirlas a fracciones menores. En ambas operaciones, es decir, en la adición y división, tanto del espacio como de la duración, cuando la idea en cuestión se hace muy grande o muy pequeña, su cantidad precisa se hace muy obscura y confusa; y no es sino el número de sus repetidas adiciones o divisiones lo que sólo permanece claro y distinto, como fácilmente aparecerá a quien permita que sus pensamientos se lancen por la dilatada expansión del espacio o de la divisibilidad de la materia. Toda parte de la duración es, también, duración; y toda parte de la extensión es extensión, y en ambos casos capaces de adición y de división *in infinitum*. Pero las porciones mínimas de una u otra, de las cuales tengamos ideas distintas, quizá sean adecuadas para que las consideremos como las ideas simples de esa especie, de las cuales se componen nuestros modos complejos del espacio, de la extensión y de la duración, y a las cuales pueden de nuevo reducirse. En la duración, semejante parte mínima puede llamarse un *momento*, y es el tiempo que permanece una idea en nuestra mente en el curso de la sucesión común de las ideas en la mente. Respecto a la otra parte mínima, puesto que carece de nombre propio, no sé si me sea permitido llamarla *un punto sensible*, queriendo significar de ese modo la más pequeña partícula de materia o de espacio que podamos discernir, que es por lo común como un minuto, y para el ojo más perspicaz rara vez me-

nos que treinta segundos de un círculo, del cual el ojo sea el centro.

§ 10. *Las partes de la expansión y de la duración son inseparables.* La expansión y la duración tienen además esto otro en común, que si bien es cierto que a ambas las consideramos tener partes, sin embargo, sus partes no son separables las unas de las otras; no lo son, en efecto, ni en el pensamiento, aunque las partes de los cuerpos de los cuales sacamos nuestras medidas de la expansión, y las partes del movimiento, o, mejor dicho, de la sucesión de ideas en nuestra mente, de las cuales sacamos la medida de la duración, puedan ser interrumpidas o separadas; lo que acontece con frecuencia cuando el movimiento se termina por el reposo, y la sucesión de ideas, por el sueño, que también llamamos reposo.

§ 11. *La duración es como una línea, y la expansión como un sólido.* Pero, con todo, hay entre ambas esta diferencia manifiesta, que las ideas de longitud que tenemos de la expansión pueden voltearse en cualquier dirección, de tal suerte que hacen forma, anchura y espesor; pero la duración, en cambio, no es sino, como quien dice, la longitud de una línea recta que se extiende *in infinitum*, sin capacidad de multiplicidad, variación o forma, sino que es una medida común de toda existencia, sea la que fuere; una medida en la cual todas las cosas participan igualmente mientras existan. Porque este momento presente es común a todas las cosas que ahora están en ser, y comprende igualmente esa parte de su existencia, tanto como si todas fueran un solo ser; y podemos decir con verdad que todas existen en el mismo momento de tiempo. Saber si los ángeles o los espíritus tienen alguna analogía en esto, con respecto a la expansión, es algo que excede mi comprensión; y quizá para nosotros, que estamos dotados de entendimiento y de comprensión adecuados para nuestra propia conservación y para los fines de nuestro ser, pero no para la realidad y para la amplitud de todos los otros seres, nos es casi tan difícil concebir alguna existencia, o tener una idea de algún ser real, completamente negado de todo modo de expansión, como lo es tener la idea de cualquier existencia real, completamente negada de todo modo de duración, y es por eso por lo que no sabemos en qué relación están los espíritus con el espacio o cómo participan de él. Cuanto sabemos es que los cuerpos, cada uno separadamente, poseen su porción propia de espacio de acuerdo con la extensión de sus partes sólidas, y de ese modo excluyen a todos los demás

cuerpos en tener parte de esa porción particular de espacio mientras la ocupen.

§ 12. *La duración nunca tiene dos partes juntas; la expansión las tiene todas juntas.* La duración, y el tiempo que es parte suya, es la idea que tenemos de una distancia que perece, y de la cual dos partes jamás existen juntas, sino que se siguen la una a la otra en una sucesión; y la expansión es la idea de una distancia que permanece, cuyas partes todas existen juntas, y no son capaces de sucesión. Y, por lo tanto, aunque no podemos concebir ninguna duración sin sucesión, ni podemos juntar en nuestro pensamiento que cualquier ser exista ahora mañana, o que posea, a un tiempo, más que el momento presente de duración, sin embargo, podemos concebir la duración eterna del Todopoderoso de un modo muy diferente a la del hombre, o a la de cualquier otro ser finito. Porque el hombre no abarca en su conocimiento, ni en su poder, todas las cosas pasadas y futuras: sus pensamientos son apenas de ayer, e ignora lo que traerá el mañana. Lo que ha pasado ya no puede nunca traerlo de nuevo, y lo que está por venir no puede hacerlo presente. Lo que digo del hombre, lo digo de todos los seres finitos, quienes, por más que puedan exceder al hombre en conocimiento y en poder, no son, sin embargo, sino criaturas insignificantes comparadas con el mismo Dios. Lo finito, cualquiera que sea su magnitud, no guarda ninguna proporción con lo infinito. Y como la infinita duración de Dios va acompañada con el conocimiento infinito y con el poder infinito, puede ver todas las cosas pasadas y venideras, y no están más distantes de su conocimiento, no más remotas de su vista, que lo está el presente: todas caen bajo una misma mirada, y nada hay que no pueda hacer que exista en todo momento que le plazca. Puesto que, como la existencia de todas las cosas depende de su beneplácito, todas las cosas existen en cada momento en que Él piense que sea conveniente que existan. Para concluir, la expansión y la duración se abrazan y se comprenden mutuamente la una a la otra, ya que cada parte del espacio está en cada parte de la duración, y cada parte de la duración está en cada parte de la expansión. Semejante combinación de dos ideas distintas, apenas es de encontrarse, me supongo, en toda esa gran variedad de ideas que concebimos o que podemos concebir, y que puede ofrecer asunto para mayores especulaciones.

Capítulo XVI

DEL NÚMERO

§ 1. *El número es la idea más simple y más universal.* Como entre todas las ideas que tenemos no hay ninguna que sea sugerida a la mente por más vías que la idea de la unidad o de uno, no hay idea que sea más simple. No tiene ni sombra de variedad o composición en ella: todo objeto en que se ocupan nuestros sentidos; toda idea en nuestro entendimiento; todo pensamiento en nuestra mente, traen consigo esta idea de la unidad. Y, por lo tanto, es la más íntima en nuestros pensamientos, así como es, por su acuerdo con todas las demás cosas, la idea más universal que tenemos. Porque el número se aplica a los hombres, a los ángeles, a los actos, a los pensamientos, a todo lo que existe o puede ser imaginado.

§ 2. *Los modos del número se producen por adición.* Repitiendo esta idea de la unidad en nuestra mente, y adicionando las repeticiones, es como tenemos las ideas complejas de los modos de aquella idea. Es así como adicionando uno y uno tenemos la idea compleja de un par; y poniendo juntas doce unidades tenemos la idea compleja de una docena, y así de una veintena, de un millón o de cualquier otro número.

§ 3. *Cada modo es distinto.* Los modos simples del número son, de todos los otros modos, los más distintos, ya que la menor variación, que es de la unidad, hace cada combinación tan claramente diferente de la que se le acerca más, como la más remota, siendo el *dos* tan distinto del *uno* como del *doscientos;* y la idea de dos, tan distinta de la idea de tres, como la magnitud de toda la tierra es distinta de una pizca. No acontece lo mismo respecto a otros modos simples, para los cuales no es tan fácil, ni, quizá, posible que distingamos entre dos ideas que se acercan, pero que, sin embargo, son realmente diferentes. Porque ¿quién se aprestará a mostrar la diferencia entre el blanco de este papel, y el blanco del grado más inmediato? O ¿quién puede tener ideas distintas de cada menor exceso en la extensión?

§ 4. *Es por eso por lo que las demostraciones en número son las más precisas.* La claridad y distinción de cada modo del número respecto a los otros, aun de aquellos que más se acercan, me incli-

na a pensar que las demostraciones en número, si no son más evidentes y exactas que en la extensión, sin embargo, son más generales en su uso y más determinadas en su aplicación. Porque las ideas de números son más precisas y más distinguibles que en la extensión, donde cada igualdad y exceso no son de tan fácil observación o medición; porque nuestros pensamientos no pueden llegar en el espacio a ninguna pequeñez determinada más allá de la cual no se pueda pasar, como una unidad; y, por lo tanto, la cantidad o proporción de cualquier menor exceso no puede descubrirse, lo cual es claro respecto al número, donde, como ya se dijo, el noventa y uno se distingue tan claramente del noventa, como de nueve mil, aunque noventa y uno sea el inmediato exceso del noventa. Pero esto no acontece en la extensión, donde todo lo que sea algo más que justo un pie o que una pulgada, no es distinguible de la norma de un pie o de una pulgada; y en el caso de líneas que aparecen como de igual longitud, una puede ser más larga que la otra por partes innumerables; ni nadie hay que sea capaz de designar un ángulo que sea el próximo mayor de un ángulo recto.

§ 5. *Es necesario dar nombres a los números.* Repitiendo, como ya se dijo, la idea de la unidad y juntándola a otra unidad, es como hacemos una idea colectiva designada por el nombre *dos.* Y quien sea capaz de hacer eso, y proseguir añadiendo una unidad a la última idea colectiva que tenga de cualquier número, y de darle un nombre, podrá contar, o tener ideas de varias colecciones de unidades, distinguidas las unas de las otras, mientras tenga una serie de nombres para seguir a los números, y mientras tenga memoria para retener esa serie con sus diversos nombres; ya que toda numeración no es sino el seguir añadiendo una unidad más, y dar al todo junto, como comprendido en una idea, un nuevo o distinto nombre o signo que sirva para conocerlo entre los que van antes y después, y para distinguirlo de toda multitud de unidades que sea más pequeña o mayor. De tal suerte que quien pueda añadir uno a uno, y así a dos, y así continuar su cuento llevando consigo los nombres distintos que pertenecen a cada progresión, y así, también, substrayendo una unidad de cada colección, pueda retroceder y aminorarlas, es que será capaz de todas las ideas de números comprendidas en los límites de su lenguaje, o para las cuales tenga nombre, aunque no será capaz, quizá, de más. Porque, como los diversos modos simples de los números no son en nuestra mente sino otras tantas combinaciones de unidades, carentes de variedad e incapaces de cualquier otra diferencia que no sea el

más o el menos, parece que los nombres o signos para designar cada combinación son más necesarios que para cualquiera otra clase de ideas. Porque sin tales nombres o signos apenas podremos emplear los números en cómputos, especialmente cuando la combinación esté compuesta de cualquier multitud grande de unidades, la cual, reunida sin un nombre o signo que distinga esa colección particular, difícilmente podrá dejar de convertirse en un montón confuso.

§ 6. *Los nombres son necesarios para los números.* Ésta, creo, es la razón por la cual algunos americanos con quienes he conversado (pero que por otros motivos tenían bastante viveza y raciocinio) no podían, como nosotros, de ninguna manera contar hasta mil, ni tenían idea distinta de ese número, aunque podían muy bien contar hasta veinte. Porque como su idioma es escaso y sólo apto para las pocas necesidades de una pobre y simple vida, no conocedora del comercio y de las matemáticas, carecía de palabras para significar mil; de tal suerte que cuando se les hablaba de aquellos números mayores, mostraban los cabellos de su cabeza para expresar una gran multitud que no podían numerar, incapacidad que procede, me parece, de su falta de nombres. Los tupinambos carecían de nombres para números arriba del cinco, y cuando querían expresar alguno más allá de esa cifra, enseñaban sus dedos, y los dedos de otras personas presentes (Jean de Lery, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, cap. 20, pp. 307-382). Y no dudo que nosotros mismos podríamos numerar en palabras mucho más allá de lo que comúnmente hacemos, si encontráramos algunas denominaciones adecuadas para significar esas cantidades, en lugar de la manera que ahora empleamos, nombrándolos por millones de millones de millones, etc., y que difícilmente nos permite pasar de dieciocho veces, o, a lo más, de veinticuatro progresiones decimales, sin incurrir en confusión. Pero, para mostrar hasta qué punto los nombres distintos de los números conducen a bien computar, o a tener ideas útiles de los números, permítaseme poner todas las cifras que siguen a continuación, como si fueran signos de un solo número.

Nonillones	Octillones	Septillones	Sextillones	Quintillones
857324.	162486.	345896.	437916.	423147.
Cuatrillones	Trillones	Billones	Millones	Unidades
248106.	235421.	261734.	368149.	623137.

La manera común de nombrar este número en inglés sería la repetición frecuente de millones, de millones, de millones, de mi-

llones, de millones, de millones, de millones, de millones (que es la denominación de las segundas seis cifras). Según esta manera, será muy difícil tener algunas nociones que distingan ese número; pero véase si, dándoles a cada seis cifras una nueva y ordenada denominación, éstas y quizá muchas otras cifras más, en progresión, no puedan así fácilmente contarse con distinción, y obtenerse ideas acerca de ellas, con tanta más facilidad para nosotros, cuanto con más claridad significadas a los demás. Esto lo he mencionado solamente con el objeto de mostrar cuán necesarios son los nombres distintos para la numeración, sin que pretenda introducir unos nuevos de mi propia cosecha.

§ 7. *Por qué razón los niños no cuentan en una edad más temprana.* Así, los niños, ya sea por falta de nombres para designar las diversas progresiones numéricas, ya porque carecen de la facultad de reunir ideas sueltas para formar ideas complejas y ponerlas en un orden de regularidad, de tal manera que puedan retenerlas en la memoria como es necesario para los efectos de contar, no empiezan a numerar en una edad demasiado temprana, ni pueden avanzar en ello mucho y con seguridad, sino cuando ha transcurrido algún tiempo después de estar ya bien provistos de otras ideas; y es frecuente verlos conversar y razonar bastante bien, y dar muestras de tener concepción muy clara de varias otras cosas, antes de que puedan contar hasta veinte. Y hay personas que, por deficiencia de memoria, no pudiendo retener en su orden las diversas combinaciones de números con los nombres que les corresponden, ni la dependencia de un curso tan largo de progresiones numéricas y las relaciones que guardan entre sí, son incapaces, durante toda su vida, de contar o de seguir cualquier serie simple de números. Porque, quien pretenda contar hasta veinte, o tener una idea de ese número, tiene que saber que el diecinueve lo precedió, y conocer el nombre o el signo de todos los números anteriores a veinte, según aparecen en su orden; porque si se falla en esto, se produce una laguna, la cadena se rompe, y ya no puede continuar el progreso de la numeración. Es así como para bien contar se requiere, primero, que la mente distinga cuidadosamente dos ideas, que difieren solamente la una de la otra en la adición o substracción de una unidad. Segundo, que retenga en la memoria los nombres o signos de las diversas combinaciones que aparecen desde la unidad hasta ese número; y ello no de un modo confuso y sin concierto, sino en ese orden exacto en que los números se siguen los unos a los otros. Si se falla en alguno de esos dos requisitos, todo el asunto de la numeración entra en

desorden, y sólo quedará la idea confusa de multitud, pero no se alcanzarán las ideas que requiere la operación de contar distintamente.

§ 8. *El número mide todo lo que puede ser medido.* Otra cosa puede observarse en el número, y es que de eso se vale la mente para medir todas las cosas que podemos medir nosotros, y que principalmente son la *expansión* y la *duración*; y nuestra idea de lo infinito, aun cuando la aplicamos a la expansión y a la duración, parece no ser sino la infinitud del número. Porque ¿qué otra cosa son nuestras ideas de la eternidad y de la inmensidad, si no la adición de ciertas ideas de partes imaginadas de duración y de expansión, repetida con la infinidad del número, en el cual no podemos llegar nunca a un fin de las adiciones? Porque para todos resulta obvio que el número nos provee, más que ninguna otra de nuestras ideas, con ese repuesto inagotable. Porque, por más que un hombre reúna en una cifra un número tan grande como quiera, esa multitud, por grande que sea, en nada aminora el poder de adicionarla, ni lo acerca en nada al término del repuesto inagotable del número, donde aun queda un tanto para ser adicionado, como si no se hubiera sacado nada. Y esta adición sin término, o esta adicionabilidad (si alguien prefiere esa palabra) de los números, tan obvia para la mente, es aquello, me parece, que nos proporciona la idea más clara y más distinta de la infinitud; asunto del que trataremos con particularidad en el capítulo siguiente.

Capítulo XVII
DE LA INFINITUD

§ 1. *Atribuímos, en su intención original, la idea de la infinitud al espacio, a la duración y al número.* Quien desee saber qué clase de idea es aquella a la cual le damos el nombre de infinitud no podrá hacerlo mejor que considerando a qué atribuye la mente de un modo más inmediato la infinidad, y, después, de qué modo la mente se forja esa idea.

Me parece que lo finito y lo infinito son vistos por la mente como los modos de la cantidad, y que primariamente son atribuídos en su original designación tan sólo a aquellas cosas que tienen partes, y que son capaces de incremento o de disminución por

la adición o por la substracción de la menor parte. Tales son las ideas de espacio, duración y número, que ya hemos examinado en los capítulos anteriores. Es cierto que no podemos menos de estar persuadidos de que el Gran Dios, de quien y por quien son todas las cosas, es incomprensiblemente infinito. Sin embargo, cuando en nuestros débiles y estrechos pensamientos aplicamos a ese primer y Supremo Ser nuestra idea de infinito lo hacemos primordialmente respecto a su duración y a su ubicuidad, y me parece que, de un modo más figurado, respecto a su poder, su sabiduría, su bondad y a otros atributos que son propiamente inagotables, incomprensibles, etc. Porque cuando decimos que esos atributos son infinitos no tenemos ninguna otra idea de esa infinitud, salvo la que va acompañada de alguna reflexión y de alguna insinuación acerca del número o extensión de los actos o de los objetos del poder, de la sabiduría y de la bondad de Dios; actos u objetos que nunca se puede suponer que sean tan grandes, o tantos, que no los sobrepasen y excedan esos atributos, por más que en nuestro pensamiento los multipliquemos cuanto podamos con toda la infinitud sin término de los números. No pretendo decir de qué modo esos atributos están en Dios, quien se halla infinitamente más allá del alcance de nuestra estrecha capacidad; sin duda alguna contienen en sí toda posible perfección; pero ese es, digo, nuestro modo de concebirlas, y esas, nuestras ideas acerca de su infinitud.

§ 2. *La idea de lo finito es fácil.* Puesto que la mente considera lo finito y lo infinito como modificaciones de la expansión y de la duración, lo que procede estudiar en seguida es de qué modo alcanza la mente esas ideas. En cuanto a la idea de lo finito no hay gran dificultad: las porciones obvias de la extensión, que afectan nuestros sentidos, llevan consigo a la mente la idea de lo finito; y los períodos comunes de la sucesión por los cuales medimos el tiempo y la duración, tales como las horas, los días y los años, son longitudes delimitadas. La dificultad es saber cómo alcanzamos esas ideas ilimitadas de la eternidad y la inmensidad, puesto que los objetos de nuestro trato se quedan tan cortos en comparación o proporción de aquella grandeza.

§ 3. *Cómo alcanzamos la idea de la infinitud.* Todo el que tenga alguna idea de cualquier longitud determinada de espacio, como un pie, por ejemplo, advierte que puede repetir esa idea, y que, uniéndola a la idea anterior, puede formar la idea de dos pies, y que por la adición de un tercer pie, tiene la idea de tres pies, y así sucesivamente, sin que jamás llegue a un término en la serie de

adiciones, ya sea de la misma idea de un pie, o si quiere, de lo doble, o bien de cualquier otra idea que tenga de alguna otra longitud, como una milla, como el diámetro de la tierra, o del *orbis magnus*; porque, sea cual fuere la que tome de estas ideas, y cuantas veces sean las que duplique, o cualquiera que sea la manera que las multiplique, advertirá que, después de haber continuado esas duplicaciones en su pensamiento, y después de haber ampliado así su idea todo cuanto quiera, no hay razón alguna para detenerse, y que no se encuentra ni un ápice más cercano al término de esas multiplicaciones que cuando las inició; y puesto que el poder de ampliar su idea del espacio por medio de adiciones posteriores permanece el mismo, es de allí de donde saca su idea de un espacio infinito.

§ 4. *Nuestra idea del espacio es ilimitada.* Tal es, me parece, la manera por la cual la mente alcanza la idea del espacio infinito. Pero es asunto muy diferente saber si semejante espacio ilimitado, de que la mente tiene idea, existe realmente, porque nuestras ideas no siempre son prueba de la existencia de las cosas. Sin embargo, puesto que esta cuestión se atraviesa en nuestro camino, diré que propendemos a pensar que el espacio es, en sí mismo, ilimitado en realidad, suposición a la cual nos conduce naturalmente la idea del espacio o expansión. Porque, puesto que nosotros lo consideramos, ya como la extensión de lo corpóreo, ya como existiendo por sí solo, sin que ninguna materia sólida lo ocupe (puesto que de semejante espacio vacío no sólo tenemos la idea, sino que, según me parece haberlo probado por el movimiento de lo corpóreo, su existencia es necesaria) es imposible que la mente pueda jamás descubrir o suponer que tenga un término, o que sea detenida en su marcha a través de ese espacio, por más que se adelante en el pensamiento. Todas las fronteras corporales, así sean murallas de adamante, no tan sólo no detienen la marcha de la mente en el espacio y la extensión, sino que más bien la facilitan y amplifican. Porque hasta la lejanía en que se sitúe lo corpóreo, hasta esa distancia, nadie puede dudar que alcanza la extensión; y cuando llegamos así a la última extremidad de lo corpóreo ¿qué cosa hay allí que sea capaz de detener a la mente y convencerla de que ha llegado al término del espacio, puesto que, lejos de advertir un término, se persuade de que el cuerpo mismo puede moverse en el espacio que está más allá? Porque si es necesario para el movimiento de lo corpóreo que haya entre los cuerpos un espacio vacío, todo lo pequeño que se quiera, y si los cuerpos pueden moverse dentro o a través de ese espacio

vacío, o más bien dicho, si es imposible que ninguna partícula de materia se mueva sino dentro de un espacio vacío, es evidente que un cuerpo debe estar en igual posibilidad de moverse en un espacio vacío situado más allá de los últimos límites de lo corpóreo, que en un espacio vacío repartido entre los cuerpos. Porque la idea de un espacio vacío puro es exactamente la misma, ya sea que se encuentre dentro de los confines de lo corpóreo, ya sea que esté más allá de esos confines, sin que difiera en su naturaleza, aunque puede diferir en volumen, y, por lo tanto, nada hay que impida que un cuerpo se mueva dentro de ese espacio. De esta manera resulta que dondequiera que se sitúe la mente por el pensamiento, ya sea entre los cuerpos o alejada de ellos, no puede encontrar límites, ni término en esta idea uniforme del espacio; de donde necesariamente tiene que persuadirse, vista por la naturaleza misma y la idea de cada parte del espacio, de que el espacio es realmente infinito.

§ 5. *Lo mismo respecto a la duración.* Así como alcanzamos la idea de la inmensidad en virtud del poder que tenemos en nosotros mismos de repetir cuantas veces nos venga en gana cualquier idea del espacio, así, también, por el poder de repetir en la serie infinita del número la idea de cualquier longitud de duración que tengamos en la mente, alcanzamos la idea de la eternidad. Porque descubrimos en nosotros mismos que tan imposible es llegar a un fin de esas ideas repetidas, como de llegar al fin de los números, lo cual todo el mundo percibe que no se puede. Pero, también aquí, resulta ser una cuestión muy diferente el que tengamos una idea de la eternidad a que se sepa si hay o no un ser real cuya duración ha sido eterna. Empero, como ya hablé de este asunto en otro lugar, no diré nada ya a este respecto y procederé a otras consideraciones relativas a nuestra idea de la infinitud.

§ 6. *Se da la razón por la cual otras ideas no son capaces de infinitud.* Si es cierto que nuestra idea de la infinitud nos viene del poder que advertimos en nosotros mismos de repetir sin fin nuestras propias ideas, se podrá preguntar ¿por qué no atribuimos infinitud a otras ideas, así como a las de espacio y duración, puesto que las podemos repetir tan fácil y tan frecuentemente en nuestra mente como ésas, a pesar de lo cual nadie piensa en una dulzura infinita, o en una blancura infinita, aunque puede repetir la idea de dulce o la de blanco tan frecuentemente como las ideas de una yarda o de un día? A lo cual respondo que todas las ideas que son consideradas como teniendo partes, y que son capaces de aumentar

por la adición de partes iguales o menores, nos ofrecen, por repetición, la idea de infinitud, ya que, por esa repetición sin término se obtiene un aumento continuo que no puede tener fin. Pero no acontece así respecto a otras ideas; porque, si a la idea más amplia que ahora tengo de la extensión o de la duración le añado la parte más pequeña que sea posible concebir, resulta un aumento; pero si, a la idea más perfecta que tengo de la blancura más blanca, le añado otra de una blancura menor o igual (porque no podría añadir la idea de una blancura mayor de la que ya tengo), no produce ningún aumento, y en nada se amplía mi idea, y por eso las diferentes ideas de blancura, etc., se llaman grados. Y es que las ideas que consisten en partes son capaces de ser aumentadas por la adición de la menor parte; pero si tomamos la idea de blanco que un montón de nieve produjo ayer a la vista, y tomamos otra idea de blanco producida por un distinto montón de nieve visto hoy, y juntamos mentalmente esas dos ideas, se incorporan, por así decirlo, y se reúnen en una sola idea, de tal suerte que en nada se aumenta la idea de blanco; y si añadimos un grado menor de blancura a un grado mayor, tan lejos estamos de producir un aumento, que en realidad disminuímos la idea. Aquellas ideas, pues, que no consisten en partes no pueden ser aumentadas en la proporción que el hombre desee, ni puede alargarlas más allá de cuanto ha recibido por sus sentidos; pero como el espacio, la duración y el número son capaces de aumentar por repetición, dejan en la mente una idea dotada de una capacidad sin fin para un mayor aumento, de suerte que tampoco podemos concebir en ningún lado un alto a una adición o progresión posterior; y, por lo tanto, son solamente esas ideas las que conducen a nuestra mente hacia el pensamiento de lo infinito.

§ 7. *Diferencia entre la infinitud del espacio y el espacio infinito.* Aunque nuestra idea de la infinitud procede de la contemplación de la cantidad, y del aumento sin fin que la mente es capaz de hacer en la cantidad por las adiciones repetidas de las porciones que le vengan en gana, sin embargo, sospecho que producimos gran confusión en nuestros pensamientos cuando unimos la infinitud a cualquier supuesta idea de cantidad que se piense que la mente pueda tener, y de esa manera disertar o razonar acerca de una cantidad infinita, como, por ejemplo, un espacio infinito o una infinita duración. Porque como nuestra idea de la infinitud, según creo, es una idea en desarrollo sin fin, pero la idea que tiene la mente de cualquier cantidad está en ese momento termi-

nada en esa idea (porque sea todo lo grande que se quiera, no puede ser más grande de lo que es), unir la infinitud a dicha idea, es tratar de ajustar una medida ya fija con una cantidad en constante aumento. Por esta razón no pienso que sea una sutileza sin sentido decir que debemos distinguir cuidadosamente entre la idea de la infinitud del espacio y la idea de un espacio infinito. Lo primero no es sino una progresión sin fin que se supone que hace la mente por la repetición de aquellas ideas de espacio que le venga en gana escoger. Pero el tener realmente en la mente la idea de un espacio infinito es tanto como suponer que la mente ya ha recorrido, y que realmente contempla, todas aquellas ideas repetidas de espacio, que una repetición sin fin no podrá nunca totalmente ofrecerle; lo cual contiene en sí una contradicción manifiesta.

§ 8. *Carecemos de una idea del espacio infinito.* Esto, quizá, se verá más llanamente si lo consideramos respecto a los números. La infinitud de los números, a los cuales todo el mundo ve que es siempre posible aumentarles sin poder acercarse al fin de esos aumentos, aparecerá sin dificultad a todo el que reflexione sobre ello. Pero, por clara que sea esta idea de la infinitud de los números, no hay, sin embargo, nada más evidente que el absurdo de la idea real de un número infinito. Cualesquiera ideas positivas que tengamos en la mente acerca de cualquier espacio, duración o número, por más grandes que sean, siguen siendo finitas; pero cuando suponemos un faltante inagotable, al que le quitamos todo límite, y en el cual permitimos a la mente una progresión interminable de pensamiento sin que jamás llegue a completar la idea, es allí donde cobramos nuestra idea de lo infinito; la cual, aunque parece bastante clara cuando sólo consideramos en ella la negación de un término, sin embargo, cuando pretendemos forjar en la mente la idea de un espacio o de una duración infinitos, esa idea es muy obscura y confusa, porque está compuesta de dos partes muy diferentes, ya que no contradictorias. Porque suponiendo que un hombre forje en su mente una idea de cualquier espacio o número, tan grande como quiera, resulta llano que la mente descansa y termina en esa idea, lo que es contrario a la idea de infinitud, la cual consiste en una supuesta progresión sin fin. Y, por lo tanto, a eso se debe, creo, que con tanta facilidad nos confundamos cuando argumentamos y razonamos acerca del espacio o de la duración infinitos, etc. Porque, como no se percibe que las partes de semejante idea son, como lo son, incongruentes, uno u otro aspecto siempre ofrece perplejidad, cualesquiera que sean

las consecuencias que saquemos del otro aspecto, del mismo modo que la idea de un movimiento que no transcurre confundiría a cualquiera que sacara argumentos de semejante idea, la cual no es mejor que la idea de movimiento en reposo; y como ésta me parece ser la idea de un espacio o (lo que es lo mismo) de un número infinito, es decir, la idea de un espacio o de un número, que la mente tenga en efecto, y que así contempla y que de ese modo termine en ella; y de un espacio o de un número, que en un aumento constante y sin fin, y en progresión, no pueda en el pensamiento jamás alcanzar. Porque por más grande que sea la idea de espacio que tenga en la mente, no es más grande de lo que es en el instante en que la tengo, aunque sea capaz de duplicarla al siguiente instante, y así sucesivamente *in infinitum*; porque solamente es infinito lo que no tiene límites, y tal es la idea de la infinitud, en la cual nuestros pensamientos no pueden encontrar ningún término.

§ 9. *El número nos proporciona la idea más clara de la infinitud.* Pero, de todas las ideas, es el número, como ya he dicho, el que, según creo, nos proporciona la idea más clara y distinta de la infinitud, que seamos capaces de tener. Porque, aun cuando la mente busca la idea de la infinitud en el espacio y en la duración, utiliza las ideas y la repetición de los números, como de millones de millones de millas o de años, que son otras tantas ideas distintas, que el número impide que caigan en un montón confuso, donde se extravíe la mente. Y cuando ha sumado tantos millones como le venga en gana de longitudes conocidas de espacio o de duración, la idea más clara que puede hacerse de la infinitud es ese restante de inacabables números que podrían añadirse, que no ofrecen ninguna perspectiva de detenerse, ni límite alguno.

§ 10. *Nuestras diferentes concepciones de la infinitud del número, de la duración y de la expansión.* Quizá nos ilumine un poco más la idea que tenemos de la infinitud, y nos descubra que no es sino la infinitud del número aplicada a partes determinadas de las cuales tenemos en la mente ideas distintas, si consideramos que, en general, no pensamos el número como infinito, en tanto que tendemos a pensar de ese modo la duración y la extensión, lo que procede de que, respecto al número, alcanzamos, como quien dice, un término; porque, como no hay en el número nada que sea menos que una unidad, nos detenemos allí y llegamos a un término; pero en la adición o incremento del número no podemos poner ningún límite. Es, pues, como una línea, de la cual una

extremidad termina con nosotros y la otra extremidad se extiende hacia adelante más allá de cuanto podemos concebir. Pero es de otro modo respecto al espacio y a la duración. Porque tratándose de la duración, la consideramos como si esa línea del número se extendiera por ambas extremidades en una longitud inconcebible, indeterminada e infinita. Esto es evidente para quien reflexione sobre su manera de considerar la eternidad, la cual, supongo, descubrirá que no es sino el voltear esa infinitud del número por ambas extremidades, *a parte ante* y *a parte post*, como se dice. Porque cuando queremos considerar la eternidad *a parte ante*, ¿qué otra cosa hacemos si no, comenzando a partir de nosotros mismos y del tiempo presente en que nos hallamos, repetir en la mente las ideas de años, o de edades, o de cualquier otra porción determinable de duración pasada, con la perspectiva de continuar en semejante adición en toda la infinitud del número? Y cuando queremos considerar la eternidad *a parte post*, igualmente comenzamos a partir de nosotros mismos, y computamos por períodos multiplicados de la duración que ha de venir, extendiendo también esa línea del número, como en el caso anterior. Y poner junto esas dos maneras de consideraciones es esa infinitud de la duración que llamamos la eternidad; la cual, si miramos de uno u otro lado, hacia adelante o hacia atrás, aparece como infinita, porque volteamos en esa dirección el extremo infinito del número, es decir, el poder de seguir añadiendo más.

§ 11. Lo mismo acontece respecto al espacio, en el cual nos consideramos como estando en el centro de donde, por todos los rumbos, podemos trazar esas líneas interminables del número; y computando hacia todas las direcciones a partir de nosotros mismos una yarda, una milla, un diámetro de la tierra o del *orbis magnus*, multiplicando esas medidas por la infinitud del número, sumamos otras a ellas tantas veces cuantas nos plazca; y como no tenemos más razón en poner límites a esas ideas repetidas, que la tenemos para poner límite a los números, adquirimos así esa idea indeterminada de la inmensidad.

§ 12. *Divisibilidad infinita.* Y puesto que en cualquier masa de materia nuestros pensamientos no pueden jamás alcanzar la divisibilidad última, por lo tanto, para nosotros también hay en eso una infinitud aparente, que también tiene la infinitud del número, pero con esta diferencia: que en las anteriores consideraciones de la infinitud respecto al espacio y a la duración, solamente empleamos la adición de los números; mientras que en el caso que ahora

consideramos es como la división de una unidad en sus fracciones, donde la mente también puede proceder *in infinitum*, de la misma manera que en los casos anteriores de adiciones, pues, en verdad, no es sino siempre la adición de nuevos números. Si bien en la adición de lo uno no podemos más tener la idea positiva de un espacio infinitamente grande, que en la división de lo otro podemos tener la idea de un cuerpo infinitamente pequeño, ya que nuestra idea de lo infinito es, por decirlo así, una idea en constante crecimiento y fugitiva, que se extiende en una progresión sin límites que no puede detenerse en ninguna parte.

§ 13. *No tenemos ninguna idea positiva de la infinidad.* Aunque a mi parecer sería difícil encontrar a alguien tan absurdo que mantenga que posee una idea positiva de un número realmente infinito, puesto que esa infinidad consiste tan sólo en el poder de adicionar alguna combinación de unidades a un número previamente dado, pudiéndose hacer eso todo el tiempo y cuantas veces se quiera; aconteciendo lo mismo respecto a la infinitud del espacio y de la duración, el cual poder siempre deja lugar a la mente para adiciones sin término; sin embargo, hay quienes se imaginan que poseen unas ideas positivas de la duración y del espacio infinitos. Me parece que bastaría para destruir semejante idea positiva de lo infinito preguntarle, a quien la tenga, si puede o no todavía añadirle más, lo cual mostraría fácilmente el error en semejante idea positiva. Yo pienso que no podemos tener ninguna idea positiva de ningún espacio o duración, que no esté compuesta y que no sea conmensurable con un número repetido de pies o yardas, o de días y años, que son las medidas ordinarias de las cuales tenemos la idea en la mente, y por las cuales juzgamos acerca de la grandeza de esa especie de cantidades. Y, por lo tanto, puesto que una idea del espacio o de la duración infinitos tiene que estar compuesta de partes finitas, no puede tener ninguna otra infinitud que la del número, capaz siempre de adición posterior; pero en modo alguno una idea real positiva de un número infinito. Porque, me parece evidente, que la adición de cosas finitas juntas (como son todas las longitudes, de las cuales tenemos ideas positivas) no pueden nunca producir de otro modo la idea de infinitud, que como lo hace el número; la cual, puesto que consiste de las adiciones de unidades finitas, la una añadida a la otra, sugiere la idea de infinito solamente por el poder que advertimos que tenemos de incrementar aún el total, y añadiendo más de la misma especie, sin por eso acercarnos ni un ápice más al término de semejante progresión.

§ 14. Los que pretenden probar que su idea de lo infinito es positiva se valen, a mi parecer, de un argumento curioso que sacan de la negación de un fin; el cual, siendo negativo, su negación resulta positiva. Quien considere que el fin en el cuerpo no es sino la extremidad o superficie de ese cuerpo no osará admitir, quizá, que el fin es puramente negativo; y quien perciba que el fin de su pluma es negro o blanco, se inclinará a pensar que el fin es algo más que una pura negación. Ni tampoco es, cuando aplicado a la duración, la pura negación de la existencia, sino que más propiamente es su último momento. Pero si insisten en que el fin no es sino la pura negación de la existencia, estoy seguro que no pueden menos de admitir que el comienzo es el primer instante del ser, y que nadie lo concibe como pura negación, y, por lo tanto, por razón de su propio argumento, la idea de lo eterno *a parte ante*, o de una duración sin un comienzo, no es sino una idea negativa.

§ 15. *Qué hay de positivo y de negativo en nuestra idea de infinitud.* La idea de infinitud tiene, lo confieso, algo de positivo en todas aquellas cosas que le aplicamos. Cuando queremos pensar del espacio o de la duración infinitos, el primer paso que damos consiste habitualmente en fabricar una idea muy grande como, quizá, la de millones de edades o de millas, que posiblemente duplicamos o multiplicamos varias veces. Todo cuanto así reunimos en nuestro pensamiento es algo positivo, y es el conjunto de un gran número de ideas positivas acerca del espacio o de la duración. Pero de lo que aún queda más allá no tenemos más noción positiva y distinta que la que tenga un marinero de la profundidad del mar, cuando, después de haber arrojado gran parte de la sonda, no alcanza el fondo. Sabe de ese modo que la profundidad es de tantas brazas y aún más; pero cuántas brazas más sean las que faltan es algo de que no tiene ninguna noción distinta. Y si ese marinero pudiera continuar indefinidamente su sondeo, descubriendo que el plomo nunca llega a tocar el fondo, estaría en una situación parecida a la de la mente en busca de una idea cabal y positiva de la infinitud. Y en este caso, que el cordel de la sonda sea de diez brazas o de diez mil, descubre igualmente lo que está más allá, es decir, proporciona tan sólo esta idea confusa y comparativa de que no es eso todo, y de que se puede seguir adelante. De cuanto espacio pueda concebir la mente, de eso tiene una idea positiva; pero en el intento de hacerlo infinito, puesto que siempre va en aumento, siempre va más allá, la idea resulta ser imperfecta

e incompleta. Tanto espacio cuanto la mente puede considerar, en su contemplación de la grandeza, produce un cuadro claro y positivo para el entendimiento; pero lo infinito es aún mayor. Por eso, *1) la idea de un tanto es positiva y clara; 2) la idea de algo más grande también es clara, pero no es sino una idea comparativa; 3) la idea de tanto más grande en el extremo de no poder ser comprendida es una idea puramente negativa, y no es positiva.* Porque carece de idea positiva y clara acerca de la grandeza de una extensión (que es la que se busca en la idea de lo infinito), quien no tenga una idea comprensiva de su dimensión; y yo creo que nadie pretende tener semejante idea cuando se trata de lo que es infinito. Porque decir que un hombre tiene una idea positiva y clara de cualquier cantidad, sin que sepa cuál es su dimensión, es tan razonable como decir que tiene la idea positiva y clara del número de granos de arena de una playa, quien, sin embargo, no sabe cuántos pueden ser, y sólo sabe que son más de veinte. Porque, precisamente, es una idea tan perfecta y positiva acerca de un espacio o de una duración infinitos la que tiene quien dice que es algo más grande que la extensión o duración de diez, de cien, de mil o cualquier otro número de millas o de años, de la cual tiene o puede tener una idea positiva. Y esa es, yo creo, toda la idea que podemos tener de lo infinito. Es así, pues, como cuanto está más allá de nuestra idea positiva en dirección de lo infinito, permanece en la obscuridad, y tiene la confusión indeterminada de una idea negativa, por la cual sé que ni comprendo, ni puedo comprender todo cuanto quisiera, porque es demasiado grande para una capacidad finita y estrecha. Y no puede menos de ser una idea muy alejada de ser positiva y completa la idea por la cual la porción mayor de lo que quisiera comprender queda afuera bajo la vaga denominación de ser algo todavía más grande. Porque decir, después de haber medido un tanto o después de haber avanzado hasta cierto lugar respecto a una cantidad, que aún no se ha alcanzado el fin, no es sino decir que esa cantidad es mayor. De esta suerte resulta que la negación de un fin respecto a cualquier cantidad es, en otras palabras, tanto como decir que es una cantidad mayor; y la negación total de un fin no significa otra cosa que la idea, que se lleva consigo, de una cantidad siempre mayor, aplicándola en todas las progresiones en cantidad que irá haciéndose mentalmente, añadiéndose esta idea de aún mayor a todas las ideas de cantidad que se tengan o que se suponga que se puedan tener. Ahora bien, si una idea semejante es positiva o no es cosa que dejo a la consideración de cualquiera.

§ 16. *No tenemos ninguna idea positiva acerca de una duración infinita.* Yo pregunto, a quienes dicen que tienen una idea positiva de la eternidad, si su idea de la duración implica o no una sucesión. Si no la implica, tendrán que mostrar la diferencia que hay en su noción de la duración, cuando se aplica a un ser eterno y a un ser finito; porque, quizá, habrá otras personas que, como yo, admitirán la debilidad de su entendimiento en este punto, y confesarán que la noción que tienen de la duración los obliga a concebir que, de todo cuanto tiene duración, la continuación es más larga hoy que lo que fue ayer. Si para evitar la sucesión respecto a la existencia eterna recurren a lo que se llama en las escuelas el *punctum stans,* me temo que de ese modo no arreglarán mucho el asunto, ni nos ayudarán a alcanzar úna idea más clara y positiva de la duración infinita, puesto que nada hay para mí más inconcebible que la duración sin sucesión. Por otra parte, si algo significa ese *punctum stans,* como no es *quantum* finito o infinito, no puede pertenecerle a la duración infinita. Pero si nuestra débil capacidad no puede separar la sucesión de cualquier duración que sea, nuestra idea de la eternidad no puede ser sino de la sucesión infinita de momentos de duración, en la cual todas las cosas existen. Y si alguien tiene o puede tener una idea positiva de un número real infinito es asunto que dejo a su propia consideración, hasta que vea que su número infinito sea tan grande, que él mismo ya no pueda añadirle nada más; y, mientras pueda seguir incrementándolo, yo pienso que se convencerá a sí mismo de que la idea que tiene de ese número es un poco estrecha para hacer de ella una infinitud positiva.

§ 17. Me parece inevitable que toda criatura racional que examine su propia existencia, o cualquier otra, tenga la noción de un ser eterno y sabio que no tuvo comienzo; y yo estoy seguro que tengo semejante idea de una duración infinita. Pero como esta negación de un comienzo no es sino la negación de una cosa positiva, malamente podrá proporcionarme una idea positiva de la infinitud, a la cual, siempre que pretendo alcanzar por el pensamiento, debo confesar que me extravío al advertir que no logro una comprensión de ella.

§ 18. *No tenemos una idea positiva de un espacio infinito.* Quien crea tener una idea positiva de un espacio infinito, advertirá, cuando la considere, que es tan imposible que tenga una idea positiva del espacio más grande como del más pequeño. Porque respecto

a este último, que parece ser el más fácil de los dos, y más dentro de las posibilidades de nuestra comprensión, solamente somos capaces de tener una idea comparativa de la pequeñez, que siempre será menor por cualquier pequeñez de la que podamos tener una idea positiva. Todas nuestras ideas positivas acerca de cualquier cantidad, ya sea grande o pequeña, siempre tienen límites, aunque nuestra idea comparativa, que nos permite añadir o restar, según el caso, carece de límites. Porque como aquello que aun falta, ya sea en grandeza, ya en pequeñez, no queda comprendido en nuestra idea positiva, resulta que permanece en la obscuridad. Y sólo tenemos de ello la idea de la posibilidad de aumentar la una y de disminuir la otra sin cesar. Tan fácil será reducir una partícula de materia a la indivisibilidad con un triturador y un mortero, como con el pensamiento más sutil de un matemático; y tan fácil será que un agrimensor mida con su cadena un espacio infinito, como que un filósofo, con los más altos vuelos del pensamiento, logre alcanzarlo, o que llegue a comprenderlo, que en eso consiste tener una idea positiva. Quien sea capaz de pensar en un cubo de una pulgada de diámetro, y tenga así una idea positiva clara de ese cubo, podrá pensar en uno que sea más pequeño por una mitad, un cuarto o un octavo, y así sucesivamente hasta que tenga en el pensamiento una idea de algo extremadamente pequeño; pero de todos modos nunca logrará tener la idea de esa pequeñez incomprensible que puede producir la división. Lo que aún queda de pequeñez está tan lejos de su pensamiento como cuando empezó la reducción, y, por lo tanto, nunca logra poseer una idea clara y positiva de esa pequeñez que resulta de una divisibilidad infinita.

§ 19. *Qué hay de positivo y qué de negativo en nuestra idea de la infinitud.* Todo aquel que mira hacia la infinitud se hace al principio, según ya dije, una idea muy amplia acerca de aquello a lo cual aplica esa idea, ya sea el espacio, ya la duración, y quizá se fatigue multiplicando en su mente esa idea inicial. Sin embargo, de ese modo no se está más acerca de tener una idea positiva y clara de lo que aún falta para que sea lo infinito positivo, que lo estuvo aquel campesino respecto al agua que tendría que pasar aún por el canal del río que topó en su camino:

Rusticus exspectat dum defluat amnis, at ille
Labitur, et labetur in omne volubilis aevum

(Horacio, Epist. Lib. I, Ep. II, v. 42. "Espera que el río pase; pero sus rápidas ondas corren, y correrán durante todo el transcurso de los siglos".)

§ 20. *Algunos piensan que tienen una idea positiva de la eternidad y no del espacio.* Yo he conocido algunas personas que ponen tanta diferencia entre la duración infinita y el espacio infinito, que logran persuadirse de que tienen una idea positiva de la eternidad, aunque admiten que no la tienen, ni pueden tenerla, de un espacio infinito. Supongo que la razón de ese error es la siguiente: que al advertir esas personas, en razón de una consideración debida de las causas y sus efectos, que es preciso admitir algún ser eterno, piensan, por consiguiente, que es necesario considerar la existencia real de ese ser eterno, como correspondiendo a la idea que tienen de la eternidad. Pero, por otra parte, como no advierten la necesidad, sino juzgando al contrario que es aparentemente absurdo que lo corpóreo sea infinito, concluyen osadamente que no pueden tener ninguna idea del espacio infinito, porque no pueden tener ninguna idea de la materia infinita. Me parece que semejante consecuencia está muy mal deducida, porque la existencia de la materia no es en modo alguno más necesaria a la existencia del espacio, que lo es la existencia del movimiento, o del sol, a la duración, aun cuando sea habitual emplearlos para medirla; y no dudo que un hombre sea tan capaz de tener la idea de diez mil millas cuadradas, sin pensar en un cuerpo de esas dimensiones, como de tener la idea de diez mil años, sin pensar en un cuerpo que tenga esa edad. Me parece tan fácil tener la idea de un espacio vacío de todo cuerpo, como pensar en el cupo de un costal sin trigo, o el hueco de una nuez sin almendra; porque, del hecho de tener una idea del espacio infinito, no se sigue con menor necesidad que haya un cuerpo sólido infinitamente extenso, que se sigue necesariamente que el mundo sea eterno, porque tengamos la idea de una duración infinita. Y ¿por qué hemos de pensar que nuestra idea de un espacio infinito requiere la existencia real de la materia para sostenerlo, cuando vemos que tenemos una idea tan clara de la duración infinita que ha de venir, como la tenemos de una duración infinita ya pasada, aunque no haya nadie, según creo, a quien le parezca concebible que una cosa exista o haya existido en esa duración que ha de venir? Porque es igualmente imposible unir la idea que tenemos de la duración por venir con una existencia presente o pasada, como hacer que la idea del día de ayer sea la misma que la idea de hoy o de mañana, o como juntar las edades pasadas y futuras y hacerlas contemporáneas. Pero si esas personas piensan que tienen ideas más claras acerca de la duración infinita que acerca del espacio infinito, porque no hay duda que Dios ha existido desde la eternidad, en tanto que

no hay materia real que se coextienda en el espacio infinito, entonces, como hay unos filósofos que opinan que el espacio infinito está ocupado por la infinita omnipresencia de Dios, del mismo modo que lo está la duración infinita por su existencia eterna, será preciso que admitan que esos filósofos tienen una idea tan clara del espacio infinito como de la duración infinita; aunque por mi parte creo que ni en uno ni en otro caso se tiene una idea positiva de la infinitud. Porque, cualesquiera que sean las ideas positivas que un hombre tenga en su mente acerca de cualquier cantidad, puede siempre repetirla y añadirla a la que tenía antes tan fácilmente como puede añadir las ideas de dos días o de dos pasos, que son ideas positivas de longitud que tiene en su mente, y así sucesivamente cuantas veces quiera. De donde resulta que si un hombre tiene una idea positiva de lo infinito, ya sea de duración o de espacio, podría añadir dos infinitos el uno al otro; pero es más, podría hacer que un infinito fuera infinitamente mayor que el otro, absurdos que son demasiado burdos para que merezcan refutarse.

§ 21. *Las supuestas ideas acerca de la infinitud son causa de errores.* Si después de cuanto hemos dicho todavía hay hombres que estén persuadidos de tener ideas claras, positivas y comprensivas de la infinitud, es debido a que gozan de ese privilegio, y me daría mucho gusto (como también a otras personas que conozco que ingenuamente confiesan que carecen de semejantes ideas) que me ilustraran mejor sobre este asunto; porque, hasta ahora me he inclinado a pensar que las graves e intrincadas dificultades que siempre aparecen en toda discusión acerca de lo infinito, ya sea del espacio, de la duración o de la divisibilidad, son las señales ciertas de la deficiencia de nuestras ideas sobre la infinitud, y de la falta de proporción que hay entre la índole de lo infinito y la comprensión de nuestras estrechas capacidades. Porque, mientras los hombres hablen y discurran acerca del espacio o de la duración infinitos, como si tuvieran de ellos una idea tan completa y positiva como de los nombres que emplean para significarlos, o como la tienen acerca de una yarda, de una hora o de cualquier otra cantidad determinada, no es de sorprender si la índole incomprensible del asunto sobre el cual hablan o discurren los conduce a perplejidades y contradicciones, y que sus mentes se vean abrumadas por un objeto demasiado amplio o inaccesible para que puedan considerarlo y dominarlo.

§ 22. *Todas estas ideas provienen de la sensación y de la reflexión.* Si me he detenido algo en considerar la duración, el espacio y el

número, y además la infinitud que se origina de la contemplación de esas tres cosas, posiblemente no haya sido más de lo que requiere el asunto, porque pocas son las ideas simples cuyos modos den más ocasión a ejercitar los pensamientos de los hombres que ésas. No pretendo tratar acerca de ellas en toda su extensión; basta a mi propósito haber mostrado de qué manera la mente recibe esas ideas, tal como son, de la sensación y de la reflexión, y cómo hasta la idea que tenemos de la infinitud, por más alejada que parezca estar de cualquier objeto de la sensación o de toda operación de la mente, encuentra allí, sin embargo, su origen, como todas las demás ideas. Quizá algunos expertos en las matemáticas, acostumbrados a sutiles especulaciones, tengan otros caminos para introducir en sus mentes las ideas acerca de lo infinito; pero esto no obsta para que ellos también, igual que todos los hombres, hayan adquirido las primeras ideas que se formaron de la infinitud por las vías de la sensación y de la reflexión, del modo que lo hemos explicado.

Capítulo XVIII

DE ALGUNOS OTROS MODOS SIMPLES

§ 1. *Modos del movimiento.* Aunque he mostrado en los capítulos anteriores de qué modo la mente, habiendo recibido ideas simples por vía de los sentidos, llega a extenderse hasta lo infinito, lo cual, por más lejano que parezca estar de toda percepción sensible que cualquier otra idea, no contiene, sin embargo, nada que no esté compuesto de ideas simples que han sido recibidas por la mente por conducto de los sentidos, y más tarde unidas en ella por la facultad que tiene de repetir sus propias ideas; aunque, digo, pudieran bastar esos ejemplos de los modos simples de las ideas simples de la sensación, y ser suficientes para mostrar de qué manera la mente se hace de ellos; sin embargo, por motivos de método, me ocuparé, si bien brevemente, en hablar de algunos más, para después pasar a ideas más complejas.

§ 2. *Resbalar, rodar, caer, caminar, arrastrar, correr, bailar, brincar, saltar,* y muchos otros que podrían citarse, son nombres que, apenas oídos, provocan en la mente de quienes entienden el idioma unas ideas distintas, que son todas modificaciones diferentes del movimiento. Los modos del movimiento responden a los de la

extensión, porque *rápido* y *lento* son dos ideas diferentes del movimiento, cuya medición se hace por la reunión de las distancias de tiempo y de espacio, de tal suerte que son ideas complejas que incluyen el tiempo y el espacio con el movimiento.

§ 3. *Modos de los sonidos.* Igual diversidad tenemos por lo que respecta a los sonidos. Cada palabra articulada es una modificación diferente de sonido. De donde vemos que del sentido del oído, gracias a tales modificaciones, la mente puede proveerse de ideas distintas, hasta en un número casi infinito. Los sonidos, además, aparte de los distintos gritos de las aves y de las bestias, están modificados por la diversidad de notas de distintas longitudes puestas juntas, que forman esa idea compleja que llamamos una *tonada,* y que un músico puede tener en la mente, cuando no oye ni produce ningún sonido, al reflexionar sobre las ideas de esos sonidos, que así junta silenciosamente en su imaginación.

§ 4. *Modos de los colores.* Los modos de los colores también son muy diversos. Hay algunos que consideramos simplemente como diferencia en grados, o según se les llama, matices de un mismo color. Pero como muy rara vez hacemos mezclas de colores, ya sea para un fin útil o por puro gusto, sin incluir formas, como en el caso de pintar, de tejer y de bordar, etc., las mezclas de colores que advertimos pertenecen de ordinario a los modos mixtos, porque están compuestas de ideas de diversas especies, a saber: forma y color, como son la belleza de un rostro o el arco iris, etc.

§ 5. *Modos del gusto.* Todos los sabores y los olores compuestos también son modos compuestos de las ideas simples de esos dos sentidos. Pero como son algo para lo cual no tenemos, en términos generales, nombres con qué designarlos, los advertimos poco y no pueden expresarse por vía de escritura, y por lo tanto es preciso dejarlos, sin su enumeración, a los pensamientos y a la experiencia de mi lector.

§ 6. En general puede observarse, que esos *modos simples* que no son considerados sino como grados diferentes de la misma *idea simple,* aunque muchos de ellos son en sí mismos ideas muy distintas, sin embargo no tienen por lo común nombres distintos, ni se les advierte como ideas distintas, cuando la diferencia entre ellos es pequeña. Saber si los hombres han descuidado el conocimiento de esos modos, y de imponerles nombres especiales, por

carecer de mediciones para distinguirlos con precisión, o bien porque después de haberlos distinguido semejante conocimiento no sería de utilidad general o necesaria, es asunto que dejo a la resolución de otros. A mi propósito basta mostrar que todas nuestras ideas simples sólo llegan a la mente por la sensación y la reflexión, y que, cuando la mente ya las tiene, puede repetirlas y componerlas de diversas maneras, y así hacerse de ideas complejas. Pero si es cierto que lo blanco, lo rojo o lo dulce, etc., no han sido modificados o constituídos en ideas complejas por diversidad de combinaciones, de manera que reciban nombres especiales y de ese modo puedan ordenarse en especies, sin embargo, algunas otras ideas simples, como, por ejemplo, la de unidad, la duración, el movimiento, etc., de las cuales ya hablamos, así como las de potencia y de pensar, han sido modificadas en una gran variedad de ideas complejas, cada una con su nombre propio.

§ 7. *La razón de que algunos modos tengan nombres y otros carezcan de ellos.* La razón de esa diferencia, supongo, es ésta: que, como la gran incumbencia del hombre es el hombre entre los demás hombres, el conocimiento acerca del hombre y de sus actos y la manera de comunicar su sentido fueron muy necesarios, y por eso formaron ideas de los actos humanos modificadas con mucha precisión y les dieron nombres a esas ideas complejas, a fin de poder con mayor facilidad dar cuenta y discurrir acerca de esas cosas que diariamente les preocupaban, sin necesidad de largos rodeos y circunlocuciones, y para que las cosas de que continuamente iban a dar y recibir informes se pudieran entender más fácil y rápidamente. Que esto sea así, y que los hombres se hayan visto muy principalmente gobernados en la formación de diversas ideas complejas y en imponerles nombres por la finalidad general del lenguaje (que es un camino muy corto y expedito para la mutua comunicación de los pensamientos), es evidente por los nombres que han sido forjados en varias artes y aplicados a diversas ideas complejas relativas a ciertas acciones modificadas pertenecientes a los distintos oficios, con el fin de abreviar la plática, cuando dan órdenes relativas a esas acciones, o cuando hablan acerca de ellas. Pero, como dichas ideas no están por lo general en la mente de las personas ajenas a esas ocupaciones, las palabras que significan esas acciones son desconocidas por la mayoría de las personas que hablan ese mismo idioma. Tales, por ejemplo, son las palabras *empastelar, barrenar, filtración, cohobación*; porque como esos términos se aplican para designar ciertas ideas complejas, que ra-

ramente están en la mente de otras personas que no sean esas pocas cuyas ocupaciones especiales se las sugieren constantemente, no se comprenden en general sino por impresores, mineros, y químicos, quienes, habiendo formado en sus mentes las ideas complejas significadas por esas palabras, y habiéndoles dado nombres, o habiendo recibido aquellos inventados por otras personas para designarlas, no bien escuchan esas palabras, cuando inmediatamente aquellas ideas se ofrecen a su mente. Así, por ejemplo, la palabra *cohobación* provoca todas las ideas simples de destilación, y de la mezcla que se hace del líquido destilado con la materia de donde fue extraído para destilarlo de nuevo. Vemos, pues, que hay una gran variedad de ideas simples, como por ejemplo de sabores y olores, que carecen de nombres; y aún hay más modos, que, o por no haber sido suficientemente advertidos en lo general, o bien por no ser de gran utilidad para ser advertidos, dados los intereses de los hombres, no han sido designados por nombres y no pasan, por lo tanto, de ser especies particulares. Pero tendré ocasión de discutir esto más a lo largo, cuando venga a hablar de las palabras.

Capítulo XIX

DE LOS MODOS QUE CONCIERNEN AL PENSAMIENTO

§ 1. *Diversos modos de pensar: la sensación, la reminiscencia, la contemplación, etc.* Cuando la mente se contempla a sí misma y considera sus propias acciones lo primero que se le presenta es el pensar. En ello, la mente observa una gran variedad de modificaciones de donde recibe ideas distintas. Así, como la percepción que de hecho acompaña a las impresiones hechas sobre el cuerpo por cualquier objeto externo es distinta de toda otra modificación del pensamiento, la mente obtiene una idea distinta que es la que llamamos *sensación;* que es, como quien dice, la recepción real en el entendimiento de una idea por vía de los sentidos. Cuando esa misma idea recurre sin que intervenga la operación de un semejante objeto sobre lo externo sensorial, entonces se trata de *reminiscencia.* Si la mente busca esa idea y si la encuentra tras de un esfuerzo penoso para hacerla presente, entonces, se trata de un *recordar.* Si la mente la retiene por algún tiempo y la considera con atención, entonces, se trata de una *contemplación.* Cuando ciertas ideas flotan en nuestra mente, sin que exista reflexión ni consi-

deración del entendimiento, tenemos eso que los franceses llaman *rêverie,* y para lo cual nuestro idioma carece de vocablo adecuado. Cuando se repara en las ideas que se ofrecen a sí mismas (porque, como ya lo advertí en otro lugar, siempre hay en nuestra mente una serie de ideas que se suceden las unas a las otras, mientras estamos despiertos) y cuando se registran, por así decirlo, en la memoria, se trata de la *atención.* Cuando con gran diligencia y de propósito la mente fija su mirada en una idea, la considera en todos sus aspectos, y no se distrae por la común solicitación de otras ideas, entonces se trata de aquello que llamamos *intención* o estudio. El dormir, sin soñar, es un descansar de todo lo anterior; y el soñar mismo es el tener en la mente ciertas ideas (mientras los sentidos externos están cerrados de tal suerte que no reciben a los objetos exteriores con su habitual vivacidad) que no han sido sugeridas por ningún objeto externo, ni por ninguna ocasión sabida, y sin que hayan sido elegidas ni determinadas en modo alguno por el entendimiento. En cuanto a eso que llamamos *éxtasis,* dejo a otros que juzguen si no es un soñar despierto.

§ 2. He aquí algunos pocos ejemplos de esos varios modos de pensar que la mente puede observar en sí misma, de donde puede, por consecuencia, tener ideas tan distintas como las que tiene acerca de lo blanco y lo rojo, de un cuadrado o de un círculo. No pretendo enumerar todos esos modos, ni tratar largamente de este grupo de ideas que nos vienen por vía de la reflexión. Eso sería materia para un volumen. Basta a mi actual propósito el haber mostrado aquí, por algunos pocos ejemplos, de qué clase son esas ideas, y cómo se hace de ellas la mente; y tanto más cuanto que tendré ocasión en adelante de tratar con mayor amplitud acerca del *raciocinar,* del *juzgar,* de la *volición* y del *conocimiento,* que son algunas de las operaciones de mayor consideración de la mente, y *modos de pensar.*

§ 3. *De la varia atención de la mente cuando piensa.* Pero quizá no sea una digresión imperdonable, ni algo del todo impertinente a nuestro actual propósito, si reflexionamos ahora sobre los diferentes estados de la mente cuando piensa, estados que naturalmente sugieren esos ejemplos que he mencionado de atención, *rêverie,* sueños, etc. Que en un hombre despierto siempre haya algunas ideas presentes en su mente es algo de que nos convence a todos la experiencia propia, aunque la mente se ocupe en esas ideas en un grado diverso de atención. Algunas veces la mente se fija con tanta diligencia en la contemplación de algunos objetos

que considera sus ideas en todos sus aspectos, nota sus relaciones y circunstancias y mira cada parte con tanto esmero y con tanta intención que impide la intrusión de cualquier otro pensamiento y no advierte las impresiones habituales que en ese momento reciben los sentidos y que en otras circunstancias producirían percepciones muy sensibles. En otras ocasiones, la mente meramente observa la serie de ideas que se suceden en el entendimiento, sin ocuparse en la dirección y persecución de ninguna de ellas; y otras veces permite que pasen casi sin advertirlas, como leves sombras que no dejan huella.

§ 4. *Se sigue que, probablemente, pensar es la acción y no la esencia del alma.* Yo creo que cada quien ha experimentado en sí mismo esta diferencia de intención y de remisión de la mente cuando piensa, según una gran variedad de grados, que oscila entre el estudio diligente y un casi no advertir nada. Prosígase un poco más y se encontrará al alma cuando duerme, retirada, como quien dice, de los sentidos y fuera del alcance de esas mociones que se hacen sobre los órganos sensoriales, y que le producen, en otros momentos, ideas tan vivas y tan sensibles. No hace falta sino citar a este respecto a esas personas que duermen sin inquietarse durante toda una noche tempestuosa, sin oír los truenos, ni ver los rayos, ni sentir la trepidación de la casa, cosas que son muy sensibles para quienes están despiertos. Pero en este retiro de la mente apartada de los sentidos es frecuente que retenga una manera más suelta e incoherente de pensar, que es lo que llamamos *soñar*; y en fin, un dormir profundo cierra completamente la escena y acaba con todas las apariencias. Yo creo que de esto casi todos tienen experiencia propia, y la observación personal conduce sin dificultad hasta allí. Pero lo que yo quiero concluir de eso es que, en vista de que en distintos momentos la mente puede emplear distintos grados del pensar, y de que a veces puede, aun en estado de vigilia, desentenderse hasta el punto de sólo tener pensamientos tan indistintos y obscuros que se acerca mucho a no tener ninguno; y de que, en fin, en el tenebroso retiro de un dormir profundo la mente pierde de vista toda idea; puesto que, digo, todo eso está evidentemente confirmado como un hecho por una constante experiencia, pregunto *si no es acaso probable que el pensar es la acción y no la esencia del alma,* puesto que las operaciones de los agentes admiten fácilmente aumento y disminución; pero las esencias de las cosas no se las concibe como capaces de semejante variación. Empero, sea esto dicho de paso.

Capítulo XX

DE LOS MODOS DEL PLACER Y DEL DOLOR

§ 1. *El placer y el dolor son ideas simples.* Entre las ideas simples que recibimos, tanto de la sensación como de la reflexión, el dolor y el placer son de mucha consideración. Porque así como en el cuerpo hay sensación casi en sí misma, o bien acompañada de dolor o de placer, así también el pensamiento, o sea la percepción en la mente, es simplemente eso o se ve acompañado también por el placer o por el dolor; por el deleite o por la turbación, o como quiera que se les llame. Como todas las ideas simples, éstas no pueden ser descritas, ni es posible definir sus nombres; la manera de conocerlas, al igual que las ideas simples de los sentidos, consiste tan sólo en experimentarlas. Porque definirlas por la presencia del bien o del mal no es sino hacernos reflexionar acerca de lo que sentimos en nosotros mismos con ocasión de las diversas operaciones del bien y del mal sobre nuestra mente, según las diversas maneras en que las aplicamos a nosotros o en que las consideramos.

§ 2. *¿Qué son el bien y el mal?* Las cosas, por lo tanto, son buenas o malas solamente en relación al placer o al dolor. Llamamos *bueno* aquello que sea capaz de causar o de aumentar en nosotros el placer o de disminuir el dolor; o bien, lo que sea capaz de procurarnos o de conservarnos la posesión de cualquier otro bien, o la ausencia de cualquier mal. Y, por lo contrario, llamamos *mal* aquello que sea capaz de producir o de aumentar en nosotros cualquier dolor, o de disminuir cualquier placer; o bien, lo que sea capaz de procurarnos cualquier mal, o privarnos de cualquier bien. Por placer y por dolor debe entenderse que me refiero tanto a lo que toca al cuerpo como a la mente, según es común hacer la distinción, aunque en verdad no se trate sino de diferentes estados de la mente, producidos algunas veces por desórdenes corporales, algunas veces por pensamientos en la mente.

§ 3. *El bien y el mal mueven nuestras pasiones.* El placer y el dolor, y aquello que los produce, a saber: el bien y el mal, son los pivotes sobre los cuales giran nuestras pasiones. Y si reflexionamos acerca de nosotros mismos y observamos de qué manera obran en nosotros (el placer y el dolor) bajo diversas relaciones; cuáles son las modificaciones o disposiciones que producen en la mente, y

qué sensaciones internas (si se me permite llamarlas así) acarrean, podremos de allí formarnos ideas sobre nuestras pasiones.

§ 4. *El amor*. De esta suerte, quien quiera reflexionar acerca del pensamiento que tenga sobre el deleite que cualquier cosa presente o ausente es capaz de producirle tiene la idea que llamamos *amor*. Porque cuando en el otoño declara un hombre, al estarlas comiendo, o en la primavera, cuando no las hay, que *ama* las uvas, no hace sino decir que el sabor de las uvas lo deleita. Pero que sobrevenga alguna alteración en su salud o constitución que destruya el deleite de ese sabor, y entonces ya no podrá afirmar que ama las uvas.

§ 5. *El odio*. Por el contrario, el pensamiento del dolor que puede producirnos cualquier cosa presente o ausente es lo que llamamos *odio*. Si mi propósito fuera inquirir más allá de las meras ideas de nuestras pasiones, según dependen de las diversas modificaciones del placer y del dolor, haría notar que nuestro amor y nuestro odio a los seres inanimados e insensibles están por lo común fundados en el placer o en el dolor que recibimos por su uso, y de la aplicación que en cualquier forma se haga de ellos a nuestros sentidos, aunque esas cosas sean destruídas por semejante uso. Pero el odio o el amor a seres capaces de ser felices o desgraciados es frecuentemente el malestar o el deleite que experimentamos en nosotros mismos, procedentes de una consideración de su ser mismo o de su felicidad. Por eso, como el ser y el bienestar de los hijos propios o de los hijos de un amigo producen un constante deleite, se dice que quien experimenta eso los ama constantemente. Pero baste aquí advertir que nuestras ideas de amor y de odio no son sino disposiciones de la mente en relación al placer y al dolor en general, cualquiera que sea la causa que los produzca en nosotros.

§ 6. *El deseo*. El malestar que un hombre experimenta con motivo de la ausencia de cualquier cosa cuya presencia le causa un goce y acarrea la idea de deleite es lo que llamamos *deseo*, que puede ser o mayor o menor, según aquel malestar sea más o menos vehemente. De donde quizá resulte útil advertir de paso que el principal, ya que no el único, acicate de la industria y actividad humanas es el malestar. Porque, cualquiera que sea el bien que se ofrezca, si su ausencia no acarrea desabrimiento o dolor; si un hombre se encuentra a gusto y contento sin él, no hay deseo por él, ni empeño en tenerlo; no hay sino una mera *veleidad*, que es la palabra que se emplea para significar el grado más bajo del de-

seo, y que denota casi su ausencia total, donde la pena por la ausencia de la cosa de que se trata es tan leve que no logra sugerir en quien la experimenta sino un ligero deseo por tenerla, pero sin que provoque ningún uso vigoroso y efectivo de los medios para lograrlo. El deseo también se apaga o se disminuye por la opinión que se tenga acerca de la imposibilidad o de la inalcanzabilidad del bien de que se trate, en proporción en que se disipe o se disminuya el malestar en razón de esa opinión. Esta reflexión podría llevar más allá nuestros pensamientos, si éste fuera el lugar pertinente.

§ 7. *La alegría.* La alegría es un deleite de la mente que procede de la consideración de la posesión actual de un bien o de su segura posesión en el futuro; y estamos en posesión de un bien cuando se halla en nuestro poder de tal manera que podamos usarlo cuando nos plazca. Así acontece respecto a un hombre hambriento que, con la noticia de la próxima llegada de auxilios, se alegra antes de experimentar el placer que le proporcionarán. Y un padre, a quien el bienestar de sus hijos le proporcione alegría, siempre estará, mientras sus hijos gocen de ese estado, en la posesión de ese bien, porque le bastará reflexionar sobre ello para sentir el consiguiente placer.

§ 8. *La tristeza.* La tristeza es el malestar de la mente, provocado por el pensamiento de un bien perdido que pudo haberse gozado por más tiempo; o bien es el sentimiento de un mal presente.

§ 9. *La esperanza.* La esperanza es ese placer de la mente que todos experimentan en sí mismos con motivo del pensamiento del probable gozo futuro de una cosa que sea capaz de deleitar.

§ 10. *El temor.* El temor es el malestar de la mente por el pensamiento de un mal futuro que puede acaecernos.

§ 11. *La desesperación.* La desesperación es el pensamiento acerca de la imposibilidad de alcanzar algún bien; pensamiento que obra de diferente modo en la mente, porque a veces produce malestar o dolor y a veces reposo e indolencia.

§ 12. *La cólera.* La cólera es el malestar o el desorden de la mente, provocados por alguna injuria y que incita a un propósito de venganza.

§ 13. *La envidia.* La envidia es un malestar de la mente, causado por la consideración de un bien que deseamos y que ha sido obtenido por otro que pensamos no debió tenerlo antes que nosotros.

§ 14. *Cuáles son las pasiones que tienen todos los hombres.* Como estas dos últimas pasiones, la envidia y la cólera, no se causan simplemente por el dolor y el placer en sí mismos, sino que contienen algunas consideraciones mezcladas respecto a nosotros mismos y a otros, resulta que no son pasiones que se encuentran en todos los hombres, porque en algunos falta esa parte de estimación de los méritos propios o de deseo de venganza. Pero en cuanto a las demás pasiones que se terminan puramente en el dolor y en el placer, yo creo que se hallan en todos los hombres. Porque amamos, deseamos, nos alegramos y esperamos, sólo en relación al placer; y odiamos, tememos y nos afligimos, sólo, en última instancia, respecto al dolor. En una palabra, todas estas pasiones son provocadas por cosas, sólo en cuanto aparecen como causa de placer o de dolor, o en cuanto de algún modo llevan consigo el placer o el dolor. Es por eso por lo que comúnmente hacemos extensivo nuestro odio al sujeto (por lo menos si es un agente sensible o voluntario) que nos ha provocado un dolor, porque el temor que nos deja es un dolor constante. Pero no amamos con igual constancia aquello que nos ha hecho un bien, porque el placer no opera sobre nosotros con el mismo vigor que el dolor, y porque no estamos tan dispuestos a concebir la esperanza de que de nuevo nos provocará el mismo placer. Pero esto digámoslo de paso.

§ 15. *¿Qué son el placer y el dolor?* Por placer y dolor, por deleite y malestar, quiero que se me entienda en cuanto llevo dicho (según ya lo insinué) que me refiero, no tan sólo al dolor y al placer corporales, sino a cualquier deleite o malestar sentidos por nosotros, sea que procedan de cualquier sensación o de cualquier reflexión agradable o desagradable.

§ 16. Pero además debe advertirse, tocante a las pasiones, que la desaparición o aminoración de un dolor se considera y opera como un placer, y que la privación o disminución de un placer se considera y opera como un dolor.

§ 17. *La vergüenza.* Las pasiones tienen en su mayoría y respecto a casi todas las personas un efecto sobre el cuerpo y causan en él cambios varios, que, como no siempre son sensibles, no constitu-

yen necesariamente una parte de la idea de cada una de las pasiones. Porque la *vergüenza*, que es un malestar de la mente, provocado por el pensamiento de haber hecho algo indecente o algo que aminora la estimación que otros tienen de nosotros, no viene siempre acompañada de rubor.

§ 18. *Estos ejemplos sirven para mostrar de qué manera las ideas de las pasiones proceden de la sensación y de la reflexión.* No quiero que se tome esto como un tratado de las pasiones. Hay muchas más de las que he citado, y aquellas a las cuales me he referido merecen, cada una, una explicación mucho más extensa y exacta. Solamente he mencionado algunas como otros tantos ejemplos de los modos del placer y del dolor que experimenta la mente por las diversas formas de considerar el bien y el mal. Pude, quizá, valerme de ejemplos de otros modos del placer y del dolor que son más elementales que los elegidos por mí, como, por ejemplo, el dolor del hambre y de la sed, y el placer que se tiene al comer y beber, que hace desaparecer aquellos dolores; o bien el dolor de ojos y el placer de la música; el dolor que causa una disputa capciosa e ignorante, y el placer de una conversación racional con un amigo, o de una investigación bien dirigida en busca del descubrimiento de la verdad. Pero como las pasiones son algo que nos concierne tan directamente, preferí elegirlas como ejemplos, para mostrar que las ideas que tenemos acerca de ellas proceden de la sensación y de la reflexión.

Capítulo XXI

DE LA POTENCIA

§ 1. *Cómo tenemos la idea de potencia.* La mente, siendo informada todos los días, por los sentidos, acerca de la alteración de aquellas ideas simples que advierte en las cosas exteriores, y observando de qué manera una cosa se acaba y deja de ser, y cómo otra, que no era antes, empieza a existir; reflexionando, además, sobre lo que acontece dentro de sí misma, y notando un cambio constante en sus ideas, algunas veces causado por la impresión que hacen los objetos exteriores sobre los sentidos, y otras veces por la determinación de su propia elección; y concluyendo de lo que tan constantemente observa que ha sido, que en lo futuro ocurrirán cambios iguales en las mismas cosas, por parecidos agen-

tes y por semejantes vías, considera, en la una cosa, la posibilidad de que cualquiera de sus ideas simples cambie, y en la otra cosa, la posibilidad de efectuar ese cambio; y es de ese modo como la mente adquiere esa idea que llamamos *potencia.* Por eso decimos que el fuego tiene la potencia de derretir el oro, es decir, de destruir la consistencia de sus partes insensibles, y, por consecuencia, su dureza, y hacerlo flúido; por eso, también, decimos que el oro tiene la potencia de ser derretido, que el sol tiene la potencia de blanquear la cera, y que la cera tiene la potencia de ser blanqueada por el sol, de donde resulta que la amarillez queda destruída y en su lugar se hace que exista la blancura. En estos y otros casos semejantes, la potencia que advertimos se refiere al cambio de las ideas que pueden ser percibidas; porque no podemos observar que se ha efectuado alguna alteración en una cosa, o que haya sufrido alguna operación, si no es por un cambio observable de sus ideas sensibles; y no podemos concebir que una cosa haya sufrido alguna alteración sino concibiendo un cambio en alguna de sus ideas.

§ 2. *La potencia es activa y pasiva.* Así considerada la potencia, la hay de dos clases, a saber: o como capaz de efectuar algún cambio, o como capaz de sufrirlo. El primer caso puede designarse como potencia activa; el segundo, como potencia pasiva. Saber si la materia está completamente desprovista de potencia activa, como Dios, su autor, está, sin duda, por encima de toda potencia pasiva, y si el estado intermedio de los espíritus creados, sean o no los únicos capaces de ambas clases de potencia, es asunto que merecería considerarse. No pretendo ahora examinar esa cuestión, porque mi propósito presente no es buscar el origen de la potencia, sino la manera en que adquirimos su idea. Pero puesto que las potencias activas son una parte tan grande de las ideas complejas que tenemos acerca de las substancias naturales (según veremos más adelante), y las menciono como activas para acomodarme a las nociones comunes, aunque quizá no sean tan verdaderamente activas como nuestra precipitación tiende a representarlas, me parece que no estará de más, por el motivo aquí insinuado, encaminar nuestra mente hacia la consideración de Dios y de los espíritus, a fin de tener una idea más clara acerca de la potencia activa.

§ 3. *La potencia incluye alguna relación.* Confieso que la potencia incluye en sí misma alguna especie de relación (una relación respecto a la acción y al cambio), como, en verdad, todas nuestras ideas de cualquier clase que sean también incluyen eso, según se

ve si las consideramos atentamente. Pues ¿no, acaso, nuestras ideas de la extensión, de la duración y del número, contienen en sí mismas una secreta relación de las partes? Lo mismo se advierte, pero mucho más visiblemente, respecto a la forma y el movimiento. Y las cualidades sensibles, como los colores y los olores, etcétera, ¿qué son, si no potencias de diversos cuerpos en relación con nuestra percepción, etc.? Y si las consideramos en las cosas en sí mismas, ¿no, acaso, dependen del volumen, de la forma, de la textura y del movimiento de las partes? Todo lo cual incluye una especie de relación entre ellas. Por lo tanto, me parece que nuestra idea de la potencia muy bien puede tener un lugar entre las demás ideas simples, y puede ser considerada como una de ellas, siendo una de esas que forman uno de los ingredientes principales de nuestras ideas complejas acerca de las substancias, según tendremos ocasión de mostrar más adelante.

§ 4. *La idea más clara de la potencia activa nos viene de lo espiritual.* Casi todas las cosas sensibles nos proveen con abundancia de la idea de potencia pasiva. En la mayoría de esas cosas no podemos evitar la observación de que sus cualidades sensibles, es más, de que sus substancias mismas están en un flujo continuo, y por eso, no sin razón, las vemos como constantemente sujetas al cambio. Tampoco carecemos de menos instancias acerca de la potencia activa (que es la significación más propia de potencia), ya que de cualquier cambio que sea observado, la mente debe sacar que en alguna parte hay una potencia que sea capaz de operar ese cambio, así como que hay una posibilidad en la cosa en sí misma para sufrirlo. Sin embargo, si lo consideramos con atención, los cuerpos, por nuestros sentidos, no nos ofrecen una idea tan clara y distinta de la potencia activa, como la que tenemos por vía de la reflexión sobre las operaciones de nuestra mente. Porque, como toda potencia tiene relación con la acción, y como solamente hay dos clases de acción de las cuales tengamos una idea, a saber: pensamiento y movimiento, consideremos, entonces, de cuál de ellas tenemos la idea más clara acerca de la potencia que produce esas acciones. *1)* Del pensamiento, el cuerpo no nos ofrece ninguna idea; solamente la reflexión nos da eso. *2)* Tampoco el cuerpo nos ofrece ninguna idea del comienzo del movimiento. Un cuerpo en reposo no nos ofrece ninguna idea de una potencia activa que sea capaz de producir movimiento; y cuando el cuerpo mismo está puesto en movimiento, ese movimiento es más bien, en él, una pasión que no una acción. Porque cuando una bola obedece al golpe del taco de billar, no se trata de alguna acción de la bola,

sino de una mera pasión. También, cuando, por su impulso, pone en movimiento a otra bola que encuentra en su camino, no hace sino comunicar el movimiento que había recibido de otro, y lo pierde para sí en la proporción en que la otra bola lo recibe, todo lo cual no nos da sino una idea muy obscura de la potencia activa de mover que esté en el cuerpo, ya que solamente vemos que transmite el movimiento, pero no que lo produzca. Porque no es sino una idea muy obscura de la potencia aquella que sólo llega, no a la producción de la acción, sino a la continuación de la pasión. Tal, en efecto, es el movimiento en un cuerpo impelido por otro; porque la continuación de la alteración que se produce del estado de reposo al de movimiento no es más una acción que lo es la continuación de la alteración de su forma producida por el golpe. La idea del comienzo del movimiento nos viene tan sólo de la reflexión acerca de lo que acontece en nosotros, donde encontramos, por experiencia, que por una simple volición, por un mero pensamiento de la mente, podemos mover las partes de nuestro cuerpo que antes estaban en reposo. Por eso me parece que de la observación por nuestros sentidos de las operaciones de los cuerpos sólo alcanzamos una idea muy imperfecta y obscura de la potencia activa, ya que en sí mismas no nos ofrecen ninguna idea de la potencia para iniciar cualquier acción, ya sea el movimiento, ya el pensamiento. Pero si alguien cree que tiene una idea clara de la potencia, por la observación del impulso que un cuerpo ejerce sobre otro, me es igual para mi propósito, porque la sensación es una de las vías por las cuales la mente adquiere sus ideas. Pero es que me pareció que merecía la pena considerar aquí, de pasada, si la mente no recibe con mayor claridad su idea de potencia activa al reflexionar sobre sus propias operaciones, que no por vía de la sensación externa.

§ 5. *La voluntad y el entendimiento son dos potencias.* Una cosa, por lo menos, me parece evidente: que encontramos nosotros mismos una potencia para iniciar o para sufrir, para continuar o para terminar varias acciones en nuestra mente y varios movimientos de nuestro cuerpo, con sólo la intervención de un pensamiento o de una preferencia de la mente que ordena, o como quien dice, manda que se haga o que no se haga tal o cual acción particular. Esta potencia que tiene la mente para mandar que una idea sea motivo de consideración, o que no se la considere, o bien, para preferir en cualquier momento particular que una parte del cuerpo esté en movimiento en vez de estar en reposo, y viceversa, es lo que llamamos la *voluntad.* Y el uso efectivo que

hacemos de esa potencia, produciendo o dejando de producir cualquier acción particular, es lo que llamamos *volición*. Dejar de realizar una acción o realizarla, como consecuencia de aquella orden o mandato de la mente, se dice que es *voluntario*, y de toda acción que se realiza sin que intervenga un tal pensamiento de la mente se dice que es *involuntaria*. La potencia de percibir es lo que llamamos el *entendimiento*; y la percepción que constituye el acto del entendimiento es de tres clases, a saber: *1)* la percepción de las ideas en nuestra mente; *2)* la percepción del significado de los signos, y *3)* la percepción del vínculo o repugnancia, del acuerdo o desacuerdo que haya entre cualesquiera de nuestras ideas. Todas estas percepciones se atribuyen al entendimiento, o sea a la potencia perceptiva, aunque el uso autoriza aplicar la palabra *entender* a las dos últimas solamente.

§ 6. *Las facultades.* Estas potencias de la mente, o sea, la de percibir y la de preferir, se conocen habitualmente por otro nombre; y comúnmente se dice que el entendimiento y la voluntad son dos *facultades* de la mente. Este término no deja de ser apropiado, si se emplea como deben emplearse las palabras, es decir, de manera que no siembre confusiones en los pensamientos de los hombres, como yo sospecho que ha acontecido respecto a las palabras de potencia y de facultades, que se han tomado como significando unos seres reales en el alma, que llevan a cabo esas acciones de entendimiento y de volición. Porque cuando decimos que la voluntad es la facultad que manda y la superior del alma; que es o que no es libre; que es la que determina a las facultades inferiores; que sigue los dictados del entendimiento, etc., aunque estas y otras expresiones semejantes pueden ser comprendidas en un sentido claro y distinto por quienes examinan con esmero sus propias ideas y dirigen sus pensamientos más por la evidencia de las cosas que no por el sonido de las palabras, me temo, sin embargo, que esta costumbre de hablar de *facultades* ha descarriado a muchos, haciéndolos caer en confusas nociones acerca de la existencia de diversos agentes que estarían dentro de nosotros; que tendría cada uno su esfera y autoridad particulares, y que mandarían, obedecerían y realizarían diversas acciones como si fuesen otros tantos seres distintos; todo lo cual ha dado ocasión a no pocas disputas, obscuridad e incertidumbre respecto a las cuestiones que se relacionan con esas llamadas facultades.

§ 7. *De dónde proceden las ideas de libertad y de necesidad.* Yo creo que todos encontramos en nosotros la potencia de iniciar o

de reprimir, de continuar o de terminar diversas acciones propias. De la consideración acerca del alcance de esta potencia que tiene la mente sobre las acciones humanas, y que todos reconocen en sí mismos, es de donde surgen las ideas de *libertad* y de *necesidad.*

§ 8. *Qué cosa es la libertad.* Según ya lo indicamos, todas las acciones de que tenemos alguna idea se reducen a dos, a saber: *pensamiento* y *movimiento*; y en la medida que un hombre tenga la potencia de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida un hombre es libre. Por lo contrario, cuando en un hombre la potencia de realizar una acción y la de abstenerse de realizarla no son iguales; cuando el hacer algo o el no hacerlo no responde igualmente a la preferencia que dirige su mente, en eso ese hombre no es libre, aunque, quizá, la acción sea voluntaria. Es así, entonces, como la idea de la libertad es la idea de una potencia en cualquier agente para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, de acuerdo con la determinación o el pensamiento de la mente que prefiera lo uno sobre lo otro. Pero cuando el agente no tiene la potencia de producir una u otra de esas cosas, de acuerdo con su volición, entonces el agente no está en eso en libertad, sino que está bajo necesidad. De tal manera que no puede haber libertad donde no hay pensamiento, donde no hay volición, donde no hay voluntad; pero puede haber pensamiento, puede haber voluntad, puede haber volición donde no hay libertad. Una breve consideración acerca de uno o dos ejemplos obvios podrá aclarar lo anterior.

§ 9. *La libertad supone el entendimiento y la voluntad.* Nadie tomará una pelota de tennis, ya sea que esté en movimiento por el golpe de la raqueta, ya que esté en reposo, por ser un agente libre. Si preguntamos por la razón de eso veremos que es porque no concebimos que la pelota piense, y, por lo tanto, que tenga volición o alguna preferencia respecto a estar en movimiento o en reposo, o viceversa. No tiene, pues, libertad, y no es, por lo tanto, un agente libre, sino que ambas cosas, movimiento y reposo, han quedado bajo nuestra idea de la necesidad, y así se les dice. De la misma manera un hombre que cae al agua, porque se derrumba el puente que va cruzando, no tiene en eso ninguna libertad, y no es un agente libre. Porque, aun cuando tiene volición, aun cuando prefiera no caer al agua en lugar de caer, sin embargo, como resistir a ese movimiento es algo que no está en su poder,

la cesación de dicho movimiento no puede ser consecuencia de la volición, y, por lo tanto, ese hombre no es libre por lo que toca a esa acción. Así acontece también en el caso de un hombre que se golpea o golpea a un amigo a causa de un movimiento convulsivo de su brazo, el cual movimiento no está en su poder detenerlo por volición o por mandato de su mente, y en tal caso nadie pensará que ese hombre ha obrado con libertad; todos le tendrán compasión por haber obrado por necesidad y compulsión.

§ 10. *La libertad no pertenece a la volición.* Supongamos ahora que un hombre profundamente dormido sea llevado a un cuarto donde está una persona que él desea ver con vehemencia y con quien desea conversar, y supongamos, además, que se cierre con llave ese cuarto de tal suerte que no le sea posible salir. Al despertar ese hombre, se mostrará feliz al encontrarse en compañía tan deseada y permanecerá voluntariamente con ella, es decir, preferirá quedarse en el cuarto en lugar de salir de él. Ahora bien, pregunto si no, acaso, es voluntaria la permanencia de ese hombre en ese cuarto. Creo que nadie dudará que es voluntaria, y, sin embargo, como está encerrado, es evidente que no está en libertad de no quedarse; carece de la libertad de salir. Es así, entonces, *como la libertad no es una idea que pertenezca a la volición* o a la preferencia de la mente, sino que pertenece a la persona que tiene la potencia de obrar o de abstenerse de obrar, según qué elija o determine su mente. Nuestra idea de la libertad llega hasta donde llega esa potencia, y no más allá. Porque, siempre que alguna restricción impide el ejercicio de esa potencia, o que alguna compulsión anula esa indiferencia en la capacidad de obrar de un modo u otro, deja de existir la libertad, así como la noción que tenemos de ella.

§ 11. *La oposición entre lo voluntario y lo involuntario no es tan necesaria.* De lo anterior tenemos más de un ejemplo y con mucha frecuencia en nuestros propios cuerpos. El corazón de un hombre está en constante movimiento y su sangre circula, sin que esté en su poder detenerlos por ningún pensamiento o volición; en consecuencia, por lo que se refiere a esos movimientos, cuya cesación no depende de la elección del sujeto y no se produce por una determinación de su mente, suponiendo que la prefiriera, debemos decir que no es un agente libre. Movimientos convulsivos agitan sus piernas, de tal manera que, por más que desee detenerlas, no podrá lograrlo por ningún poder de su mente (como en el caso de esa extraña enfermedad que se llama *chorea sancti Viti*)

y seguirá agitándose perpetuamente. En este caso, el enfermo no está en libertad respecto a esa acción, sino que se halla bajo igual necesidad de seguirse agitando como la de una piedra que cae o la de una pelota de tennis impulsada por el golpe de una raqueta. Por otro lado, una parálisis o el potro de castigo le impiden a un hombre que sus piernas obedezcan la determinación de su mente, si quisiera emplearlas para mudar de sitio su cuerpo. En todos estos casos hay una falta de libertad, aunque, hasta para el paralítico, sea voluntario el permanecer sentado, en cuanto que lo prefiera a mudar de lugar. Vemos, pues, que lo voluntario no se opone a lo necesario, sino a lo involuntario; porque un hombre puede preferir lo que puede hacer a lo que no puede hacer; puede preferir la condición en que está a su ausencia o cambio, aun cuando la necesidad la haya convertido en una condición inalterable.

§ 12. *Qué sea la libertad.* Así como es para los movimientos del cuerpo, así también para los pensamientos de nuestra mente. Donde cualquier pensamiento sea tal que tengamos la potencia de conservarlo o de abandonarlo, de acuerdo con la preferencia de la mente, es que estamos a ese respecto en libertad. Un hombre despierto, estando en la necesidad de tener constantemente algunas ideas en su mente, no está más en libertad de pensar o de no pensar, que lo está de impedir que su cuerpo toque o no toque a otro cuerpo. Pero el que mude su contemplación de una idea a otra es cosa que muchas veces depende de su elección, y entonces es que, a ese respecto, está en libertad en la misma medida en que está libre respecto a los cuerpos sobre los cuales descansa: puede a su gusto transportarse de uno a otro. Sin embargo, hay, para la mente, unas ideas que, como algunos movimientos para el cuerpo, no pueden ser evitadas en ciertas circunstancias, ni pueden ser rechazadas por más esfuerzos que se hagan. Un hombre en el potro de tortura no está en libertad de hacer a un lado la idea de dolor y divertirse con la contemplación de otra idea; y algunas veces una pasión vehemente impulsa nuestros pensamientos como un huracán impulsa nuestros cuerpos, sin dejarnos la libertad de pensar en las otras cosas que con gusto preferiríamos. Pero tan pronto como la mente adquiere de nuevo el poder de suspender o continuar, de iniciar o de rechazar cualesquiera de esos movimientos externos del cuerpo o de esos pensamientos internos, según prefiera hacer lo uno o lo otro, entonces consideramos que ese hombre es de nuevo un agente libre.

§ 13. *Qué sea la necesidad.* Dondequiera que falte del todo el pensamiento, o la potencia de obrar o de abstenerse según el mandato del pensamiento, es que estamos frente a la *necesidad.* Cuando esa necesidad se encuentra en un agente capaz de volición, y la iniciación o la continuación de alguna acción es contraria a esa preferencia de su mente, entonces se llama *compulsión.* Cuando el impedimento o cesación de alguna acción es contrario a su volición entonces se llama *represión.* Los agentes que carecen completamente de pensamiento, de volición, son en todos respectos agentes *necesarios.*

§ 14. *La libertad no pertenece a la voluntad.* Si esto es así, como yo lo creo, considérese si no sirve para poner término a esa largamente agitada y, según me parece, poco razonable cuestión, en cuanto que es ininteligible, sobre si la voluntad del hombre es o no es libre. Porque, si no me equivoco, se sigue de cuanto he dicho que la pregunta misma es impropia, y es tan sin sentido preguntar si la voluntad del hombre es libre, como preguntar si su dormir es rápido o si su virtud es cuadrada, ya que la libertad tiene tan poca aplicación respecto a la voluntad, como la velocidad al dormir o la cuadratura a la virtud. Todo el mundo se burlaría ante lo absurdo de aquellas dos últimas preguntas, porque es obvio que las modificaciones del movimiento no pertenecen al acto de dormir, ni las diferencias de formas a la virtud; y cuando alguien lo considere cuidadosamente creo que advertirá llanamente que la libertad, que no es sino una potencia, pertenece tan sólo a los agentes, y que no puede ser un atributo o modificación de la voluntad, que no es también sino una potencia.

§ 15. *La volición.* Tan grande es la dificultad de explicar por medio de sonidos y de dar una noción clara de las acciones internas, que aquí me veo precisado a advertir a mi lector que las palabras, *ordenar, dirigir, elegir, preferir,* etc., que he empleado, no expresarán con suficiente distinción lo que debe entenderse por *volición,* a menos que reflexione acerca de lo que él mismo hace cuando realiza un acto de volición. Por ejemplo, la palabra *preferir,* que quizá parece expresar mejor el acto de volición, no lo hace de un modo preciso. Porque, si bien un hombre preferiría volar a caminar, sin embargo, ¿quién podrá afirmar que alguna vez tiene esa volición? Llanamente la volición es un acto de la mente que a sabiendas ejerce ese dominio que supone tener sobre cualquier parte del hombre, para emplearla o impedirla en la comisión de alguna acción particular. Y ¿qué otra cosa es

la voluntad sino la facultad para hacer eso? Y esa facultad ¿qué otra cosa es, en efecto, sino una potencia, la potencia de la mente para determinar sus pensamientos en la producción, la continuación o la detención de cualquier acción, en tanto que dependa de nosotros? Porque ¿puede, acaso, negarse que todo agente que tenga la potencia de pensar acerca de sus propias acciones, y de preferir su comisión o su omisión la una sobre la otra, tenga esa facultad que se llama voluntad? La voluntad, por lo tanto, no es sino tal potencia. La libertad, por otra parte, es la potencia que tiene un hombre de realizar o de no realizar cualquier acción particular, según que su realización o su no realización tenga la preferencia efectiva en la mente; lo que equivale a decir: según que él mismo tenga una volición en cualquiera de esos sentidos.

§ 16. *Las potencias pertenecen a los agentes.* Es llano, pues, que la voluntad no es sino una potencia o capacidad, y que la libertad es otra potencia o capacidad: de tal suerte que preguntar si la voluntad es libre equivale a preguntar si una potencia tiene otra potencia; si una capacidad tiene otra capacidad; cuestión que, a primera vista, resulta demasiado tosca y absurda para que sea motivo de una disputa, o para que merezca una contestación. Porque ¿quién no podrá ver que las potencias solamente pertenecen a los agentes, y que son atributos tan sólo de las substancias, pero no de las potencias mismas? De tal manera que plantear la pregunta sobre si la voluntad es libre, es, en efecto, tanto como preguntar si la voluntad es un agente o es una substancia, o, por lo menos, es tanto como suponerlo, puesto que la libertad no puede ser propiamente atribuída a ninguna otra cosa. Si acaso se puede aplicar la libertad a la potencia, sin hablar impropiamente, podrá ser atribuída a la potencia que radica en el hombre de producir o de abstenerse de producir movimientos en partes de su cuerpo, por elección o preferencia, que es eso que lo señala como libre, y que es la libertad misma. Pero si alguien preguntara si la libertad es libre se sospecharía que no entiende bien lo que dice, y se pensaría que merecía tener los oídos del rey Midas, quien, sabiendo que la posesión de las riquezas le dan a un hombre la denominación de rico, preguntara si las riquezas mismas eran ricas.

§ 17. Aunque el término *facultad* que los hombres han empleado para designar esa potencia que se llama la voluntad, y que los ha llevado a hablar de la voluntad como actuante, puede servir un poco para paliar ese absurdo, gracias a una acepción que disfraza

su verdadero sentido, en el fondo, sin embargo, la voluntad no significa sino la potencia o la capacidad de preferir o elegir; y cuando, bajo el nombre de *facultad*, se considera la voluntad simplemente como una capacidad de hacer algo, como lo es, entonces se descubrirá fácilmente el absurdo de decir que es libre o que no lo es. Porque si fuera razonable suponer y hablar de las facultades como seres distintos capaces de obrar (como hacemos cuando decimos que la voluntad ordena, y que la voluntad es libre), entonces deberíamos establecer una facultad parlante, y una facultad caminante, y una facultad danzante, por las cuales serían producidas esas acciones, que no son sino diversos modos de movimiento; del mismo modo que hacemos facultades de la voluntad y del entendimiento, por las cuales se producen las acciones de elegir y de percibir, que no son sino diversos modos de pensamiento. Y hablaremos con igual propiedad diciendo que es la facultad cantante la que canta, y la facultad danzante la que danza, como cuando decimos que es la voluntad la que elige, o el entendimiento el que concibe, o, como es habitual, que la voluntad dirige al entendimiento, o que el entendimiento obedece o no obedece a la voluntad. Ya que sería igualmente propio e inteligible decir que la potencia de hablar dirige a la potencia de cantar o que la potencia de cantar obedece o desobedece a la potencia de hablar.

§ 18. Semejante modo de hablar, a pesar de todo, ha prevalecido y, si no me equivoco, ha producido gran confusión; porque no tratándose sino de diferentes potencias, en la mente o en el hombre, de realizar diversas acciones, el hombre las ejercita según le parece conveniente. Pero sobre la potencia de realizar una acción no opera la potencia de realizar otra acción. Porque la potencia de pensar no opera más sobre la potencia de elegir, ni la de elegir sobre la de pensar, que lo que opera la potencia de danzar sobre la de cantar, o la potencia de cantar sobre la de danzar, como cualquiera que reflexione sobre ello podrá fácilmente percibir. Sin embargo, eso es lo que decimos cuando hablamos afirmando que la voluntad opera sobre el entendimiento, o que el entendimiento opera sobre la voluntad.

§ 19. Admito que tal o cual pensamiento real puede ocasionar una volición, o sea, el ejercicio de la potencia que tiene un hombre de elegir; y que una elección real de la mente puede causar que se tenga un pensamiento real acerca de tal o cual cosa, de la misma manera que el efectivo cantar de una tonada puede ocasionar

que se baile tal o cual danza, o bien, que el efectivo bailar de una danza ocasione el cantar de tal o cual tonada. Pero, en todo caso, no tenemos una potencia operando sobre otra potencia; sino que es la mente la que opera y ejerce esas potencias; es el hombre quien realiza esas acciones, es el agente quien tiene la potencia, es él quien es capaz de obrar. Porque las potencias son relaciones, no son agentes; y *solamente aquello que tiene o que no tiene la potencia para operar, sólo eso es o no es libre,* y nunca la potencia misma. Porque la libertad o la falta de libertad no pueden pertenecer sino a lo que tiene o a lo que no tiene la potencia de obrar.

§ 20. *La libertad no pertenece a la voluntad.* El haber atribuído a las facultades lo que no les pertenece ha dado lugar a esa manera de hablar; pero el haber introducido en los razonamientos acerca de la mente, bajo el nombre de facultades, una noción sobre sus operaciones, ha contribuído, yo creo, tan poco al progreso de los conocimientos acerca de esa parte de nosotros mismos, como el frecuente uso que se hace de la dicha invención de las facultades, para designar las operaciones del cuerpo, lo ha hecho para nuestro conocimiento de la medicina. No que yo niegue que haya facultades, tanto en el cuerpo como en la mente. El uno y la otra tienen sus potencias para operar, pues, de lo contrario, ni el uno ni la otra podrían operar; y aquello que no puede operar es aquello que no tiene potencia para operar. Tampoco niego que esas palabras y otras semejantes deban tener su sitio en el uso común de los idiomas en que han sido recibidas. Parecería gran afectación tratar de suprimirlas del todo, y hasta la misma filosofía, aunque no gusta de un ropaje ostentoso, debe, sin embargo, cuando aparece en público, ser complaciente hasta el grado de vestirse de acuerdo con la moda común y en el lenguaje del país, en cuanto lo permitan la verdad y la lucidez de la exposición. Pero el error ha consistido en que se ha hablado de las facultades y han sido representadas como si fuesen otros tantos agentes distintos. Porque al preguntarse ¿qué era lo que digería los alimentos en el estómago? se ha respondido de inmediato, como si fuese una contestación satisfactoria, que era la facultad digestiva. O ¿qué era lo que obligaba a que algo saliera de nuestro cuerpo? Pues, la facultad expulsiva. ¿Qué era lo que movía? Pues, la facultad motora. Y así también, respecto a la mente, se dice que es la facultad intelectual, o sea el entendimiento, la que entiende; y que la facultad electiva, o sea la voluntad, es la que tiene voliciones o la que ordena. Todo lo cual equivale a decir en pocas palabras

que la capacidad de digerir, digiere; que la capacidad de mover, mueve, y que la capacidad de entender, entiende. Porque, según creo, las palabras facultad, capacidad y potencia no son sino nombres distintos para una misma cosa; de suerte que esos modos de hablar, expresados en términos más inteligibles, no significan otra cosa, a mi parecer, sino que la digestión se realiza por algo que es capaz de digerir, que el movimiento se produce por algo que es capaz de mover, y el entendimiento por algo que es capaz de entender. Y en verdad, muy extraño sería que fuera de otro modo; tan extraño como sería que un hombre fuese libre sin ser capaz de ser libre.

§ 21. *La libertad pertenece al agente o al hombre.* Para volver a nuestra investigación acerca de la libertad, creo que la verdadera cuestión no es si la voluntad es libre, sino si el hombre es libre. Así visto el problema, me parece, *1)* que en la medida en que cualquiera pueda, por dirección o elección de su mente, prefiriendo la existencia de una acción a su no existencia, y viceversa, pueda, digo, hacer que esa acción exista o no exista, en esa medida es libre. Porque si puedo, por un pensamiento, dirigiendo el movimiento de mi dedo, hacer que se mueva el dedo que estaba en reposo, o viceversa, es evidente que, en lo que se refiere a esa acción, soy libre. Y si, también por un pensamiento, puedo, prefiriendo lo uno a lo otro, producir palabras o guardar silencio, es evidente que estoy en libertad de hablar o de guardar silencio; y según sea el alcance de esa potencia de obrar o de no obrar, por la determinación de su propio pensamiento que prefiera lo uno a lo otro, hasta ese grado es libre un hombre. Porque ¿podemos, acaso, concebir en un hombre más libertad que la de tener la potencia de hacer lo que sea su voluntad? Y en la medida en que cualquiera pueda, prefiriendo cualquier acción a su ausencia, o el reposo a cualquier acción, producir esa acción o reposo que prefiere, en esa medida puede hacer lo que es su voluntad. Porque semejante preferir una acción a su ausencia, es la volición de ella; y mal podemos decir cómo podría imaginarse a un ser cualquiera que fuese más libre que siendo capaz de hacer lo que tenga en voluntad realizar. De tal manera que, por lo que toca a la acción, y dentro del alcance de la potencia que esté en él, un hombre parece que es tan libre como es posible que lo haga libre la libertad.

§ 22. *Por lo que se refiere a la acción de la voluntad, el hombre no es libre.* Pero la mente inquisitiva del hombre, deseosa de

descargarse hasta donde pueda de todo pensamiento de culpa, aun a costa de situarse en un estado peor que el de necesidad fatal, no se conforma con aquello: la libertad, si no tiene mayor alcance, no le satisface; y se acepta como buen argumento que un hombre no es en absoluto libre, si no es tan libre en la acción misma de la volición, como en obrar lo que su voluntad desea. Por lo tanto, en lo que concierne a la libertad del hombre, todavía surge esta otra cuestión, a saber: si un hombre es libre en la acción de su volición, que es cuanto quiere significarse, creo, cuando se disputa acerca de si la voluntad es o no libre. Respecto a esto me imagino,

§ 23. *2)* que, puesto que el ejercicio de la voluntad, o sea la volición, es una acción, y puesto que la libertad consiste en una potencia de actuar o de no actuar, un hombre no puede ser libre, por lo que toca al ejercicio de la voluntad, o sea al acto de la volición, cuando la acción que esté en su poder ha sido propuesta a su pensamiento como algo que deba realizarse. La razón de eso es manifiesta, porque como la acción depende de su voluntad es absolutamente inevitable que exista o que no exista, y como su existencia o inexistencia no puede menos de seguir la determinación y preferencia de su voluntad, no puede evitarse la volición de la existencia o inexistencia de esa acción; es, digo, absolutamente necesario que su volición se incline por lo uno o por lo otro, es decir, que prefiera lo uno a lo otro, puesto que una de esas cosas debe seguirse necesariamente, y que la cosa que en efecto se sigue procede de la elección y de la determinación de su mente, es decir, procede de su volición; ya que si no la tuviera, en ese sentido, esa cosa no sería. De tal manera que, en ese caso y por lo que toca a la acción misma de la voluntad, un hombre no es libre, puesto que la libertad consiste en la potencia de actuar o de no actuar, potencia de que carece entonces el hombre respecto a la volición. Porque un hombre está en la inevitable necesidad de preferir el hacer o el dejar de hacer una acción que esté en su poder, una vez que así se ofrezca la cuestión a su pensamiento, tendrá necesariamente que inclinar su volición por lo uno o por lo otro, y según sea la preferencia o volición, la acción o la abstención de la acción se seguirá sin duda, y es verdaderamente voluntaria. Pero como el acto de la volición, o de preferir una de las dos cosas es algo que no se puede evitar, es claro que, a ese respecto, un hombre está bajo necesidad, y, por lo tanto, que no es libre, a no ser que la necesidad y la libertad puedan subsistir juntas, y que un hombre pueda ser libre y estar obligado a un mismo tiempo.

§ 24. Esto, pues, es evidente, que en toda ocasión en que es preciso actuar de inmediato un hombre no está en libertad de inclinar o dejar de inclinar su voluntad, porque no puede menos de ejercerla de un modo u otro, ya que la libertad consiste en la potencia de actuar o de no actuar, y sólo en eso. Porque de un hombre que esté sentado dícese que está en libertad, ya que puede caminar si ésa es su voluntad; pero si un hombre que esté sentado carece de la potencia de trasladarse, entonces ese hombre no está en libertad. De parecida manera, un hombre que esté cayendo por un precipicio, aunque esté en movimiento, no está en libertad, porque no puede detener ese movimiento si quisiera. Siendo esto así, es llano que un hombre que camina y a quien se le propone que deje de caminar no está en libertad en cuanto que querrá determinarse a caminar o a dejar de caminar; necesariamente tendrá que preferir lo uno a lo otro, caminar a dejar de caminar; y así acontece respecto a todas las demás acciones que así se ofrezcan y que están en nuestro poder, las cuales, sin duda, son las más en número. Porque si se considera el enorme número de acciones voluntarias que se suceden las unas a las otras a cada momento, a lo largo de nuestra vida, mientras estamos despiertos, son muy pocas las que se ofrecen a la voluntad antes del momento en el cual han de realizarse. Y en todas esas dichas acciones, según lo he mostrado, la mente, por lo que se refiere a su volición, carece de la potencia de actuar o de no actuar, que es en lo que consiste la libertad. En tales casos, la mente no tiene la potencia de abstenerse de ejercer la voluntad; no puede evitar determinarse de una manera o de otra con respecto a esas acciones. Por más breve que sea la consideración, por más rápido que sea el pensamiento, o bien deja al hombre en el estado en que estaba con anterioridad al pensamiento, o bien lo altera; o continúa la acción, o le pone fin. De donde resulta manifiesto que ordena o dirige lo uno con preferencia a lo otro, o con negligencia de él, y, de esa manera, o la continuación o la alteración del estado es inevitablemente involuntaria.

§ 25. *La voluntad se determina por algo que está fuera de ella.* Puesto que, por lo tanto, es llano que en la mayoría de los casos un hombre no está en libertad de ejercer o no a voluntad su volición, lo que inmediatamente se pregunta es si un hombre está libre en la volición respecto a cuál de las dos cosas le plazcan, el movimiento o el reposo. Esta pregunta lleva en sí misma tan manifiestamente su absurdo, que por ella puede uno convencerse suficientemente de que la libertad no concierne a la voluntad. Por-

que preguntar si un hombre está libre en su volición respecto al movimiento o al reposo, respecto a hablar o a guardar silencio es tanto como preguntar si un hombre puede tener volición respecto a lo que tiene volición, o si puede placerle aquello que le place; una pregunta que, creo, no merece respuesta, y quienes hagan cuestión de ella tendrán que suponer que una voluntad determine los actos de otra voluntad, y que otra determine los de ésta, y así hasta el infinito.

§ 26. Para evitar esos y otros absurdos semejantes, nada puede ser más útil que establecer en nuestra mente ideas determinadas acerca de las cosas que estén bajo consideración. Porque si las ideas de libertad y de volición estuvieran bien fijas en nuestro entendimiento, y si las tuviéramos presentes en nuestra mente, como son, para aplicarlas en todas las cuestiones que se suscitan acerca de ellas, supongo que una gran parte de las dificultades que desconciertan a los hombres a ese respecto, y que siembran tantas confusiones en sus entendimientos, se resolverían más fácilmente, y podríamos advertir si la obscuridad proviene de una confusión en el sentido de los términos o de la naturaleza de la cosa.

§ 27. *La libertad.* En primer lugar, pues, debe recordarse cuidadosamente que *la libertad consiste en que la existencia o inexistencia de cualquier acción depende de nuestra volición acerca de ella, y no consiste en que cualquier acción o su contrario dependa de nuestra preferencia.* Un hombre en un risco está en libertad de saltar veinte yardas hacia abajo al mar; pero no porque tenga la potencia de realizar la acción contraria, es decir, saltar veinte yardas hacia arriba, porque eso no puede hacerlo, sino que es libre porque tiene la potencia de saltar o de no saltar. Mas si una fuerza superior que la suya lo retiene firme o lo hace caer, entonces ese hombre ya no es libre en tal caso, puesto que el realizar o no realizar esa acción particular ya no está en su poder. Un prisionero encarcelado en un cuarto que mida veinte pies cuadrados, si está situado en el lado norte de esa habitación, es libre de caminar veinte pies hacia el sur, porque puede o no puede hacer ese recorrido; pero, al mismo tiempo, no es libre de hacer lo contrario, es decir, de caminar veinte pies hacia el norte.

En esto, pues, consiste la libertad, a saber: en que seamos capaces de actuar o de no actuar, a consecuencia de nuestra elección o volición.

§ 28. *Qué sea la volición.* En segundo lugar, debemos recordar

que la volición es un acto de la mente que dirige sus pensamientos hacia la producción de cualquier acción, y de ese modo ejercita su potencia para producirlo. A fin de evitar la multiplicación de palabras, pido venia para que también se comprenda bajo la palabra acción la abstención de cualquier acción propuesta, como son el permanecer sentado o el guardar silencio cuando se nos proponen las acciones de caminar o de hablar; ya que, aunque se trate de abstenciones de ciertas acciones, sin embargo, como requieren igual determinación de la voluntad, y frecuentemente son de tanta importancia en sus consecuencias como lo son las acciones contrarias, hay bastante motivo, por estas consideraciones, para mirarlas también como acciones. Pero esto lo digo para impedir que se me interprete mal cuando, por razón de brevedad, hable así algunas veces.

§ 29. *¿Qué es lo que determina la voluntad?* En tercer lugar, como la voluntad no es sino esa potencia que tiene la mente para dirigir las facultades operativas del hombre hacia el movimiento o el reposo, en cuanto dependan de semejante dirección, cuando se pregunta ¿qué es lo que determina la voluntad? la verdadera y propia contestación es que la mente es quien la determina. Porque aquello que determina la potencia general de dirigir hacia tal o cual dirección particular no es sino el agente mismo, que ejerce de ese modo particular la potencia que tiene. Si esta respuesta no satisface, es llano que el sentido de la pregunta ¿qué es lo que determina la voluntad? es éste: ¿qué es lo que mueve la mente, en cada caso particular, a determinar su potencia general de dirigir, respecto a tal o cual movimiento o reposo particular? Y a esto contesto que el motivo que nos impulsa a permanecer en un mismo estado, o a continuar una misma acción, es tan sólo la satisfacción que encontramos en ello; y que el motivo que nos impulsa a cambiar siempre es un malestar, pues nada nos incita a alterar un estado o a emprender una nueva acción que no sea algún malestar. Tal es el gran motivo que opera sobre la mente para hacerla actuar, lo cual, en honor de la brevedad, llamaremos *determinación de la voluntad,* asunto que explicaré con más detenimiento.

§ 30. *No deben confundirse la voluntad y el deseo.* Pero para embarcarnos en este examen será necesario sentar como premisa que, aun cuando más arriba he tratado de expresar el acto de volición por medio de los términos de *elegir, preferir* y otros semejantes, que significan igualmente deseo que volición, y es por ca-

rencia de otras palabras que mienten ese acto de la mente, cuyo nombre propio es *volición* o *inclinación de voluntad,* sin embargo, como es un acto muy simple, quien tenga gana de entender lo que es ese acto lo comprenderá más fácilmente reflexionando sobre su propia mente y observando lo que hace cuando ejerce una volición, que no por medio de toda la variedad de sonidos articulados que puedan emplearse para expresarlo. Creo que esta precaución de cuidarse en no descarriar por el empleo de expresiones que no mantienen con suficiente rigor las diferencias entre la voluntad y otros actos de la mente que son muy distintos de ella, es tanto más necesaria cuanto que veo la frecuencia con que se confunde la voluntad con varias de las afecciones y, sobre todo, con el deseo, de manera que se usa lo uno por lo otro, y eso por personas que de mal grado admitirían que no tienen nociones muy distintas de las cosas y no haber escrito muy claramente acerca de ellas. Ésta, me imagino, ha sido no poca ocasión de obscuridad y error en el asunto que nos ocupa, y, por lo tanto, debe evitarse lo más que sea dable. Porque quien dirija hacia adentro sus pensamientos para mirar lo que acontece en su mente cuando tiene una volición verá que la voluntad o potencia de volición no se atiene sino a esa particular determinación de la mente, por la cual, por un mero pensamiento, la mente trata de provocar, continuar o poner fin a cualquier acción que supone estar en su poder. Esto, bien considerado, muestra con llaneza que la voluntad se distingue perfectamente del deseo, el cual, respecto a la misma acción, bien puede tener una tendencia contraria a la que nos impone la voluntad. Por ejemplo, un hombre a quien no puedo rehusarme puede obligarme a tratar de persuadir a otro hombre, pero a quien, al mismo tiempo que le hablo, puedo desear no imponerme. En este caso es llano que la voluntad y el deseo se oponen. Tengo la volición de una acción que tiende en un sentido, mientras mi deseo tiende en otro, y eso en oposición directa. Un hombre que, por un ataque violento de gota en sus miembros, siente que se ha disipado cierta somnolencia en la cabeza o la falta de apetito en su estómago, desea también alivio del dolor en sus pies y manos (porque dondequiera que hay dolor, hay deseo de verse sin él), aunque, sin embargo, al comprender que el alivio de ese dolor puede causar el cambio del humor nocivo a otra parte más vital, su voluntad no logre determinarse respecto a ninguna acción que pueda servir para traer ese alivio. De aquí resulta evidente que deseo y volición son dos actos distintos de la mente, y, por consecuencia, que la voluntad, que no es sino la potencia de la volición, es en mucho mayor grado distinta del deseo.

§ 31. *El malestar determina la voluntad.* Volvamos, pues, a nuestra investigación acerca de qué es lo que determina la voluntad en relación con nuestras acciones. Me parece, después de mirar la cosa por segunda vez, que lo determinante de la voluntad no es, según se supone generalmente, el más grande bien a la vista, sino que es algún malestar (y las más de las veces el malestar más premioso) que el hombre experimente. Eso es lo que sucesivamente determina la voluntad y nos pone en trance de realizar las acciones que realizamos. A ese malestar podemos llamarle, como lo es, un deseo, porque es un malestar de la mente a causa de un bien ausente. Todo dolor corporal, de cualquier clase que sea, y toda inquietud de la mente constituyen un malestar; y a él va siempre unido un deseo igual en proporción al dolor o a la inquietud que se sienta, y apenas se pueden distinguir las dos cosas. Porque, como el deseo no es sino un malestar por la falta de un bien ausente en relación a un dolor que se padece, el alivio de ese malestar es ese bien ausente, y hasta que se consiga ese alivio podemos llamar deseo al malestar que se siente, porque no hay nadie que sintiendo dolor, no desee su alivio con un deseo proporcionado a ese dolor, y que le es inseparable. Además de ese deseo de tener alivio del dolor, hay otro deseo por un bien positivo ausente, y en este caso también el deseo y el malestar guardan una proporción de igualdad. En la medida en que deseamos algún bien ausente, en esa misma medida padecemos el consiguiente dolor. Pero debe advertirse aquí que todo bien ausente no produce un dolor proporcionado en igualdad a la excelencia o grandeza de ese bien o a la que le reconocemos, como todo dolor sí causa un deseo igual a sí mismo, porque la ausencia de un bien no es siempre un dolor, como lo es la presencia del dolor; y es por eso por lo que la ausencia de un bien puede ser vista y considerada sin deseo. Pero siempre que hay deseo, en la medida en que lo haya, en esa medida hay malestar.

§ 32. *El deseo es malestar.* Que el deseo sea un estado de malestar, eso es algo que todo el que reflexione sobre sí mismo podrá comprender fácilmente. Porque ¿dónde está aquel que no ha sentido con el deseo aquello que dice el sabio respecto a la esperanza (que no difiere mucho), que su aplazamiento hace languidecer al corazón? y eso en proporción a la grandeza del deseo, que algunas veces eleva al malestar hasta el grado de provocar aquel clamor: *Dadme hijos, dadme lo que deseo, o muero.* La vida misma y todos sus gustos se convierte en una carga que no puede

soportarse cuando se está bajo la presión permanente de un malestar semejante.

§ 33. *El malestar causado por el deseo determina la voluntad.* Es cierto que el bien y el mal, presentes o ausentes, operan sobre la mente; pero lo que, de momento a momento, determina de un modo inmediato la voluntad en cada acción voluntaria es el malestar que provoca el deseo fijado sobre algún bien ausente, ya sea negativo, como alivio del dolor, ya positivo, como gusto de algún placer. Que ese malestar sea el que determina la voluntad en las acciones voluntarias sucesivas que ocupan la mayor parte de nuestras vidas, y que nos llevan al logro de diversos fines por diferentes vías, es lo que trataré de mostrar, tanto por la experiencia como por la razón de la cosa misma.

§ 34. *Es el resorte de la acción.* Cuando un hombre está perfectamente satisfecho con el estado en que se encuentra, lo que acontece cuando está absolutamente libre de todo malestar, entonces, ¿qué industria, qué acción, qué voluntad le queda si no la de continuar en el mismo estado? De que eso sea así, la observación de cada quien bastará para dejarlo satisfecho. Y es así como el sabio Autor de nuestro ser, de acuerdo con nuestra constitución y traza, y sabiendo qué sea lo que determina la voluntad, ha querido poner en el hombre el malestar del hambre y de la sed y de otros deseos naturales, que se repiten a su tiempo y mueven y determinan la voluntad de los hombres para su propia conservación y para la continuación de la especie. Porque pienso que podemos concluir que si la simple contemplación de esos dos fines, hacia los cuales nos dirigimos incitados por esos diversos tipos de malestar, fuese suficiente para determinar nuestra voluntad y ponernos en acción, no habríamos tenido en absoluto ninguno de esos dolores naturales, y quizá en este mundo habría poco o ningún dolor. "*Que mejor es,* dice San Pablo, *casarse que quemarse*" (I Cor., VII, 9); por donde podemos ver qué cosa sea lo que principalmente incita a los hombres hacia los placeres de la vida conyugal. Experimentar un leve ardor nos empuja con mayor violencia que las atracciones ofrecidas por mayores placeres en el futuro.

§ 35. *No es el bien positivo mayor, sino el malestar, lo que determina la voluntad.* Parece ser una máxima tan bien establecida por el consenso de todos los hombres, que es el bien, el mayor bien, lo que determina la voluntad, que cuando publiqué por primera vez

mi opinión sobre este asunto la dí por supuesta; y me imagino que muchos serán a quienes les parecerá más excusable el haber obrado así, que el hecho de aventurarme ahora a alejarme de una opinión tan recibida. Sin embargo, lo cierto es que, en vista de una investigación más rigurosa, me veo obligado a concluir que el bien, el mayor bien, aun cuando aprehendido y confesado como tal, no determina la voluntad, hasta que nuestro deseo, despertado en proporción a ese bien, provoca en nosotros un malestar por su ausencia. Por más que se convenza a un hombre que la abundancia tiene ventajas sobre la pobreza; por más que se le haga ver y admitir que las agradables comodidades de la vida son mejores que la penuria molesta, sin embargo, mientras esté satisfecho con lo segundo y no experimente malestar por ello, no se moverá; su voluntad no se determinará hacia ninguna acción que lo saque de ese estado. Por más persuadido que esté un hombre acerca de las ventajas de la virtud, de que es algo tan necesario a un hombre que tenga grandes finalidades en este mundo, o esperanzas para el próximo, como necesario es el alimento para la vida, con todo, hasta que no sienta *hambre y sed de justicia*; hasta que no experimente un malestar por falta de ella, su voluntad no se determinará por ninguna acción encaminada al logro de ese admitido bien mayor, sino que cualquier otro malestar que sienta prevalecerá y conducirá a su voluntad hacia otras acciones. Por otro lado, que un ebrio vea cómo decae su salud, cómo se pierde su patrimonio; que comprenda que el descrédito, la enfermedad y la falta de todo, hasta de su amada bebida, lo amenazan si continúa en su vicio, sin embargo, el constante regreso del malestar que experimenta al extrañar a sus compañeros, al sentir a la hora habitual la sed por su copa, lo impulsará a la taberna, pese a que contemple la pérdida de la salud y de la abundancia, y quizá hasta la de los goces de otra vida; bienestar que no puede mirar como un bien poco considerable en sí mismo, puesto que admite, por el contrario, que es mucho mayor que el placer de beber, o el de la charla banal de un grupo de ebrios. No es por no comprender cuál es el bien mayor, ya que lo ve y lo confiesa, y en los intervalos de su vicio se hace la resolución de buscar aquel bien mayor; pero cuando vuelve a la carga el malestar por falta de su acostumbrado gusto, el bien mayor admitido por él pierde su dominio, y el malestar que siente en ese momento determina su voluntad hacia la acción habitual, y que, por eso, cobra más fuerza para prevalecer en la siguiente ocasión, aunque él al mismo tiempo se haga promesas secretas de que dejará de beber, ofreciendo que ésa será la última vez que obrará en contra del logro

de aquel bien mayor. De esta suerte ese hombre se encuentra, de tiempo en tiempo, reducido al estado de aquel infeliz que se lamentaba diciendo *video meliora, proboque, deteriora sequor* ("veo lo mejor, lo apruebo y sigo lo peor", Ovidio, *Metamorph.*, lib. VII, v. 20, 21), la cual sentencia, admitida por cierta y corroborada por constante experiencia, puede de este modo ser inteligible y posiblemente de ningún otro modo.

§ 36. *Porque la supresión del malestar es el primer paso hacia la felicidad.* Si investigamos la razón de lo que la experiencia muestra tan evidentemente con los hechos, y examinamos por qué solamente es el malestar el que opera en la voluntad y la determina en su elección, encontraremos que, como nosotros tan sólo somos capaces de una sola determinación de la voluntad hacia una acción a la vez, el malestar presente que experimentamos determina de un modo natural a la voluntad en orden a esa felicidad a la cual todos aspiramos en todas nuestras acciones. Porque, mientras estemos bajo el dominio de algún malestar, no podemos concebirnos felices ni en trance de serlo, ya que cada uno mira y siente el dolor y el malestar como incompatibles con la felicidad, y lo que es más, como algo que impide gustar aun de aquellas cosas buenas que se poseen, pues un dolor pequeño basta para frustrar todo el placer que teníamos. Por lo tanto, lo que en seguida determinará la elección de nuestra voluntad respecto a la acción inmediata será siempre el anhelo de suprimir el dolor mientras subsista, como el primer y necesario paso hacia la felicidad.

§ 37. *Porque solamente el malestar está presente.* Otra razón por la cual únicamente el malestar determina la voluntad puede ser ésta: porque solamente el malestar está presente, y porque va contra la naturaleza de las cosas que lo ausente opere donde no está. Podrá decirse que el bien ausente puede, por medio de la contemplación, traerse hasta la mente y así hacerlo presente. Es cierto que su idea puede estar en la mente y que en ella puede ser contemplada como presente; pero nada podrá estar en la mente como un bien presente que sea capaz de contrabalancear la supresión de cualquier malestar que nos aflige, hasta que despierte en nosotros el deseo, cuyo malestar consiguiente prevalezca en la determinación de la voluntad. Hasta que no pase eso, la idea de cualquier bien que esté en la mente, sólo está allí como otras ideas, objeto de una especulación inactiva que no opera sobre la voluntad, ni nos pone en vía de actuar. La razón de esto la mostraré en

seguida. En efecto, ¿cuántos hay a quienes se les ha representado a lo vivo en sus mentes los goces indecibles del cielo, goces que admiten como posibles y además como probables, pero que, sin embargo, estén dispuestos a renunciar a su felicidad en este mundo? Y es que cuando prevalecen los malestares provocados por sus deseos encaminados hacia los goces de esta vida, a ellos les toca determinar las voluntades, y mientras eso acontece no dan ni un paso, ni se mueven en nada, hacia las buenas cosas de la otra vida, por más excelentes que las estimen.

§ 38. *Porque todos los que admiten como posibles los goces del cielo no los buscan.* Si la voluntad estuviese determinada por la vista del bien, según que le parezca mayor o menor al entendimiento cuando lo contempla, que es el estado en que se encuentra todo bien ausente, y que en opinión recibida es aquello hacia lo cual se mueve la voluntad y por lo cual es movida, no veo de qué modo pudo alguna vez desprenderse la voluntad de los goces infinitos y eternos del cielo, una vez que se los hayan propuesto y que los haya considerado como posibles. Porque, supuesto, como se piensa comúnmente, que todo bien ausente, apenas propuesto y presentado a la vista de la mente, determina por eso sólo la voluntad y de ese modo nos pone en trance de obrar, como todo bien ausente es sólo posible, pero no infalible, de esto se seguirá inevitablemente que el bien posible infinitamente mayor determinaría regular y constantemente la voluntad en todas las sucesivas acciones que dirige; y entonces permaneceríamos de un modo constante e invariable en el camino hacia el cielo, sin jamás detenernos, ni dirigiendo nunca nuestras acciones hacia otra meta, ya que la condición eterna de un futuro estado pesaría infinitamente más que la espectativa de riquezas u honores o de cualesquier otros placeres mundanos que seamos capaces de proponernos a nosotros mismos, aunque concediéramos que su logro fuese más probable; porque nada futuro es algo que esté en nuestra posesión, de tal suerte que hasta la expectativa de esos placeres puede engañarnos. Por lo tanto, si fuese cierto que el mayor bien a la vista determina la voluntad, una vez que se le hubiera propuesto un bien tan excelente no podría menos que apoderarse de la voluntad y mantenerla fija en la consecución de ese bien infinitamente mayor, sin que jamás la soltara en adelante; porque si así fuese, la voluntad, que tiene poder sobre los pensamientos y los dirige de la misma manera que a las demás acciones, fijaría la mente en la contemplación de ese bien.

Pero todo malestar extremoso nunca se descuida

Tal sería, pues, el estado de la mente y la tendencia constante de la voluntad en todas sus determinaciones, si fuese cierto que aquello que se considera el mayor bien y que esté a la vista de la mente es lo que determina la voluntad; pero que eso no sea así, parece claramente por la experiencia, porque con frecuencia se descuida el bien admitido como el infinitamente mayor para satisfacer, en cambio, los sucesivos malestares de nuestros deseos por lograr bagatelas. Pero, aunque ese bien mayor, admitido por nosotros, aun como eterno y de una excelencia indecible, y que alguna vez ha movido y afectado nuestra mente, no fija sin variación la voluntad, sin embargo, vemos que cualquier malestar grave y predominante no suelta la voluntad una vez que se ha apoderado de ella, por lo cual podemos convencernos que eso es lo que determina la voluntad. Es así como cualquier dolor vehemente del cuerpo, la ingobernable pasión de un hombre violentamente enamorado, o el deseo impaciente de la venganza, mantienen fija y resuelta la voluntad, y así determinada la voluntad ya no permite que el entendimiento aparte de sí al objeto, sino que todos los pensamientos de la mente y todas las potencias del cuerpo se ocupan sin interrupción en esa finalidad, a causa de la determinación de la voluntad, influída por ese malestar tan extremoso mientras dure; de donde me parece evidente que la voluntad o potencia de impulsarnos hacia una acción con preferencia a cualquier otra se determina en nosotros por el malestar; y acerca de si esto es así o no, deseo que cada quien lo observe en sí mismo.

§ 39. *El deseo acompaña a todo malestar.* Hasta ahora he fijado particularmente la atención sobre el malestar que nace del deseo como lo determinante de la voluntad, porque ése es el resorte principal y más sensible. En efecto, rara vez ordena la voluntad una acción, ni realizamos ninguna acción voluntaria sin que vaya acompañada de algún deseo, y tal es, según creo, la razón por la cual se confunden tan frecuentemente la voluntad y el deseo. Sin embargo, no debe mirarse el malestar, que forma parte o que por lo menos acompaña a la mayoría de las otras pasiones, como totalmente excluído del caso. La aversión, el temor, la ira, la envidia, la vergüenza, etc., tienen, cada uno, su malestar correspondiente y de ese modo influyen en la voluntad. En la vida y en la práctica apenas se dan aisladas estas pasiones, sin mezcla

alguna de otras, aunque sea habitual que en nuestros raciocinios y en nuestra contemplación se imponga el nombre de aquella que opera con mayor vigor y que se ofrezca más a la vista en el estado de la mente de que se trate. Es más, me parece que difícilmente se encuentre alguna pasión que no vaya acompañada de deseo. Estoy seguro que donde hay malestar hay deseo, porque constantemente deseamos la felicidad, y en la medida que experimentemos un malestar, es seguro que en esa medida nos falta la felicidad, aun cuando sea en nuestra propia opinión, siendo el que fuere el estado o condición en que estemos. Pero además, como el momento presente no es nuestra eternidad, siempre miramos más allá del presente, y cualesquiera que sean nuestros goces el deseo acompaña a nuestras previsiones, lo cual se lleva consigo a la voluntad. De tal suerte que, aun en el disfrute mismo, lo que mantiene la acción de donde depende el gozo es el deseo de prolongarlo y el temor de perderlo; y siempre que un malestar mayor venga a substituir a ese, la voluntad se ve de inmediato determinada hacia alguna nueva acción, y el placer que se disfrutaba queda descuidado.

§ 40. *El malestar más apremiante determina naturalmente la voluntad.* Pero como en este mundo nos vemos sitiados por diversos malestares, distraídos por diversos deseos, lo que naturalmente procede preguntar ahora es ¿cuál de ellos tiene la precedencia en la determinación de la voluntad hacia la acción que debe realizar en seguida? A esto se responde que, por lo común, es el malestar más apremiante de todos aquellos que se juzguen capaces de ser suprimidos. Porque, como la voluntad es la potencia de dirigir nuestras facultades operativas hacia alguna acción encaminada a un fin, esa potencia no puede ser movida en ningún caso hacia lo que se juzgue inalcanzable por entonces. Eso sería suponer que un ser inteligente obraría de propósito en busca de una meta, con el solo fin de trabajar en vano, porque no otra cosa sería obrar en vista de lo que se juzgue inalcanzable, y, por lo tanto, malestares muy grandes no mueven la voluntad, cuando se estima que no son capaces de remedio; en tales casos, esos malestares no nos ponen en trance de obrar. Pero poniendo a un lado a éstos, son los malestares más importantes y más urgentes que experimentamos en un momento dado los que por lo común determinan sucesivamente la voluntad en esa serie de actos voluntarios que constituyen nuestra vida. El malestar presente mayor, constantemente sentido, es el acicate de la acción, y en los más de los casos eso es lo que determina la voluntad en su elección de la nueva

acción que debe realizarse. Porque debemos tener siempre presente que el propio y único objeto de la voluntad es alguna de nuestras acciones, y ninguna otra cosa. Porque, como por nuestra volición no producimos sino alguna acción que esté en nuestro poder realizar, allí es donde la voluntad termina y no alcanza más allá.

§ 41. *Todos desean la felicidad.* Si, además, se pregunta *¿qué es lo que mueve al deseo?* contesto que es la felicidad y sólo eso. La felicidad y la desgracia son los nombres que designan dos extremos cuyos últimos límites nos son desconocidos; son lo *que ojo no vio, ni oreja oyó, ni han subido en corazón de hombre* (I Cor., II, 9). Pero de ambas tenemos, en algún grado, ciertas impresiones muy vivas, causadas por diversas especies de deleites y gozos, por una parte, y de tormentos y pesares, por la otra, que comprenderé, por brevedad, bajo los nombres de *placeres* y *dolores,* habiendo placeres y dolores de la mente, así como del cuerpo; o para hablar con más verdad, todos son de la mente, si bien algunos se originan en la mente por el pensamiento, y otros en el cuerpo, con ocasión de ciertas modificaciones del movimiento.

§ 42. *Qué sea la felicidad.* La felicidad es, pues, en su grado máximo el más grande placer de que seamos capaces, y la desgracia, el dolor mayor; y el grado mínimo de lo que llamamos felicidad es ese estado en que, libres de todo dolor, se goza de un placer presente en grado de no poder satisfacernos con menos. Ahora bien, porque como el placer y el dolor se producen en nosotros por la operación de ciertos objetos, ya sobre nuestra mente, ya sobre nuestro cuerpo, y ello en grados diversos, por eso, aquello que tiene la capacidad de producirnos placer es lo que llamamos un *bien,* y lo que tiene la capacidad de producirnos dolor llamamos un *mal,* sin ninguna otra razón que esa su capacidad de producirnos placer y dolor, que es en lo que consiste nuestra felicidad o nuestra desgracia. Pero es más, aunque aquello que sea capaz de producirnos placer en cierto grado sea bueno en sí, y aquello que sea capaz de producirnos dolor en cierto grado sea malo, sin embargo, acontece con frecuencia que no lo llamamos así cuando entra en competencia con uno mayor de su misma especie, porque cuando entran en competencia también los grados de placer y de dolor tienen con justicia una preferencia. De tal manera que, si estimamos correctamente lo que llamamos *bueno* y *malo,* encontraremos que depende mucho de la comparación, ya que la causa de cada grado menor de dolor, así como de cada

grado mayor de placer, tiene la naturaleza de lo bueno, y viceversa.

§ 43. *Qué bien es deseado y cuál no.* Aunque eso sea lo que se llama el bien y el mal, y aunque todo bien sea el objeto propio del deseo en general, sin embargo, todo bien, aun cuando visto y admitido como tal, no mueve necesariamente el deseo particular de cada hombre, sino solamente aquella parte o ese tanto que sea considerado y tomado como parte necesaria de su felicidad. Todo otro bien, por más excelente que sea en realidad o en apariencia, no excita los deseos del hombre que no vea en ese bien parte de la felicidad con que puede estar satisfecho, dada la presente disposición en que se halle. Vista así, la felicidad es lo que todos constantemente persiguen, y todos desean aquello que en alguna manera la constituya. Otras cosas, admitidas por él como lo bueno, podrá mirarlas sin deseo, dejarlas pasar y quedar satisfecho sin ellas. Creo que no habrá nadie tan sin sentido que niegue el placer que existe en el conocimiento, y en cuanto a los placeres sensuales, tienen demasiados devotos para que se pueda poner en duda si los hombres los aman o no. Pues bien, supongamos que un hombre ponga su satisfacción en los placeres sensuales y otro en el deleite del conocimiento; aunque cada uno no podrá menos de admitir que hay un gran placer en lo que diversamente persiguen, sin embargo, como ninguno de ellos hace del gusto del otro parte de su felicidad, sus deseos no se ven movidos, sino que cada uno se satisface sin lo que el otro disfruta, de manera que su voluntad no se determina a buscarlo. Sin embargo, en cuanto el hambre y la sed provocan un malestar en el hombre de estudio, ese hombre, cuya voluntad jamás se inclinó hacia la busca de ricos manjares, salsas sabrosas y deliciosos vinos a causa del buen gusto que se encuentra en esas cosas, se ve, sin embargo, determinado por su malestar de hambre y sed a buscar comida y bebida, aunque posiblemente con gran indiferencia respecto a los alimentos que tome. Por lo contrario, el epicúreo se entrega al estudio sólo cuando la vergüenza o el deseo de hacerse estimar por su querida pueden hacerle experimentar un malestar a causa de su falta en todo tipo de conocimientos. Resulta, por consiguiente, que por más que sea cierto que los hombres buscan diligente y constantemente la felicidad, pueden, con todo, tener una clara visión del bien, de un bien mayor que reconocen como tal, y, sin embargo, no preocuparse por conseguirlo, ni moverse hacia él, si piensan que pueden ser felices sin tenerlo. No acontece lo mismo con el dolor; el dolor siempre concierne a los hombres, porque a este

respecto no pueden sentir un malestar sin verse movidos. Se sigue de esto que pues la falta de todo aquello que se estima necesario para la felicidad provoca en ellos un malestar, no bien aparece algo como constitutivo de su felicidad comienzan a desearlo.

§ 44. *La razón por la cual el bien mayor no se desea siempre.* Me parece que cada quien puede observar en sí mismo y en los otros que el mayor bien visible no siempre excita los deseos de los hombres en proporción a la excelencia que ven en él y que le reconocen, aunque, por otra parte, una pena ligera siempre nos mueve y nos incita a obrar con el fin de suprimirla. La razón de esto se deduce con evidencia de la naturaleza misma de nuestra felicidad y de nuestra desgracia. Todo dolor presente, sea el que fuere, forma parte de nuestra desgracia presente; pero todo bien ausente no forma una parte necesaria en todo tiempo de nuestra felicidad presente, ni tampoco su ausencia forma parte de nuestra desgracia. Si así fuera, seríamos constante e infinitamente desgraciados, porque hay infinitos grados de felicidad que no están en posesión nuestra. Es por eso por lo que, suprimido todo malestar, una porción moderada del bien basta para dar satisfacción presente a los hombres, de manera que pocos grados de placer, en una sucesión de gustos comunes, constituyen una felicidad con la que pueden quedar satisfechos. Si esto no fuese así, no habría cabida para esas acciones indiferentes y de poca monta hacia las cuales nuestra voluntad se ve determinada tan frecuentemente, y con las cuales voluntariamente desperdiciamos tanto de nuestras vidas, descuido que en modo alguno sería compatible con una constante determinación de la voluntad o deseo hacia el mayor bien aparente. Para convencerse de que así es, me parece que no será necesario viajar muy lejos de la propia casa. En efecto, en esta vida no son muchos aquellos cuya felicidad alcance a tanto como para ofrecerles una sucesión constante de placeres moderados y mediocres, sin mezcla alguna de malestar; sin embargo, estarían satisfechos de permanecer aquí eternamente, aun cuando no puedan negar que es posible la existencia de un estado de goces eternos perdurables después de esta vida, que sobrepasan en mucho cuanto bien pudiera encontrarse en este mundo. Es más, no pueden menos de ver que semejante estado es aún más posible que el logro y la conservación de esa ración de honores, riquezas o placeres que buscan, y por la cual descuidan aquel estado eterno. Pero, de todos modos, a vista descubierta de tan gran diferencia, y persuadidos de la posibilidad de una felicidad perfecta, cierta y duradera en un estado futuro,

y claramente convencidos de que no podrán asegurar su posesión, mientras hagan consistir su felicidad en algunos pequeños gustos y finalidades de esta vida, con exclusión de los goces del cielo como una parte necesaria de ella, sus deseos, de todos modos, no se ven movidos por ese mayor bien aparente, ni sus voluntades se determinan hacia la realización de una acción o empresa que tienda a alcanzarlo.

§ 45. *Por qué motivo el bien mayor no mueve la voluntad cuando no es deseado.* Las necesidades ordinarias de nuestras vidas llenan una parte muy considerable de ellas con el malestar que proviene del hambre, de la sed, del calor, del frío, de la fatiga del trabajo y del sueño en su constante periodicidad, etc. A todo lo cual, si, además de males accidentales, añadimos el malestar quimérico (como el vehemente antojo de honores, poder o riquezas, etc.) que provocan en nosotros los hábitos adquiridos por la moda, el ejemplo y la educación, y mil deseos irregulares más que se han convertido en naturales para nosotros por la costumbre, encontraremos que sólo una parte muy pequeña de nuestra vida está exenta de esos malestares, como para dejarnos en libertad de ser atraídos por un bien ausente más remoto. Rara vez estamos suficientemente desembarazados de las solicitaciones de nuestros deseos naturales o adoptados; de manera que los malestares que constantemente se suceden en nosotros, y que proceden de ese fondo que han acumulado nuestras necesidades naturales o nuestros hábitos adquiridos, apoderándose de la voluntad a medida que van apareciendo, no bien hemos puesto fin a la acción en que estábamos comprometidos por una determinación particular de la voluntad, cuando otro malestar está ya listo para ponernos en acción. Porque, como suprimiendo el dolor que sentimos y que nos apremia de presente es la manera de substraernos a la desgracia, y, por lo tanto, es la primera cosa que tiene que hacerse en orden a la felicidad, acontece, entonces, que el bien ausente, aun cuando ocupe nuestros pensamientos y lo confesemos y miremos como un bien, pero que por su ausencia no forma parte de nuestra desgracia, queda desplazado para dejar lugar al empeño de suprimir aquellos malestares que nos apremian de momento; y hasta que una debida y repetida contemplación de ese bien lo haya acercado más a nuestra mente, nos haya ofrecido algún gusto por él, y nos haya inspirado un deseo, el cual, empezando entonces a formar parte de nuestro malestar presente, se encuentra en un pie de igualdad respecto a los demás malestares para ser satisfecho, llega así en su turno a

determinar la voluntad, en proporción a la vehemencia con que nos solicita y en proporción a la importancia que se le concede.

§ 46. *Una debida consideración de las cosas provoca el deseo.* Así, por medio de una debida consideración y examinando algún bien que nos ha sido propuesto, está en nuestro poder provocar nuestros deseos de una manera proporcionada al valor de ese bien, que de ese modo, a su tiempo y turno, podrá operar sobre la mente y ponernos en acción para obtenerlo. Porque un bien, por más que aparezca y se admita como excelente, no opera sobre nuestra voluntad hasta que no haya provocado en nosotros un deseo que haga que no podamos estar sin inquietud por la privación de ese bien. De otro modo no estamos dentro de la esfera de su actividad, ya que nuestra voluntad se encuentra exclusivamente bajo la determinación de aquellos malestares que estén presentes, los cuales, mientras subsistan, siempre están solicitando y siempre están dispuestos a inclinar la voluntad hacia su próxima determinación; porque la competencia se reduce exclusivamente a saber cuál deseo debe ser satisfecho primero, cuál malestar debe ser suprimido primero. De donde resulta que mientras subsista algún malestar, algún deseo en la mente, no hay cabida para que el bien, meramente como tal, llegue hasta la voluntad o para que logre determinarla. Porque, como ya se dijo, siendo el primer paso hacia nuestro empeño por la felicidad el substraernos totalmente de los confines de la desgracia y no sentirla para nada, la voluntad no tiene el ocio para ocuparse en otra cosa, hasta que todo malestar que experimentamos haya sido completamente suprimido; y, dada la multitud de necesidades y de deseos que nos asedian en este estado imperfecto en que vivimos, no parece muy probable que jamás lleguemos a estar enteramente libres a ese respecto.

§ 47. *La potencia que tenemos de suspender la consecución de cualquier deseo da lugar a la consideración.* Puesto que hay en nosotros un gran número de malestares que siempre nos solicitan y dispuestos siempre a determinar la voluntad, es natural, según ya dije, que el malestar mayor y más apremiante sea el que determine la voluntad hacia la próxima acción; y así, en efecto, acontece las más de las veces, pero no siempre. Porque como en la mayoría de los casos, según se ve por experiencia, la mente posee la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos, y así respecto a todos, uno tras otro, puede quedar en libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos, y para pesarlos en comparación con los de-

más. En esto es en lo que consiste la libertad que tiene el hombre; y de su mal uso procede toda esa variedad de yerros, errores y faltas en que incurrimos en nuestra conducta y en la búsqueda de la felicidad, ya que nos precipitamos a determinar la voluntad y nos comprometemos demasiado pronto, sin que medie un debido examen de la cuestión. Para evitar eso, poseemos la potencia de suspender la prosecución de tal o cual deseo, como cualquiera puede experimentarlo a diario en sí mismo. Ésta es, me parece, la fuente de toda libertad; en esto parece que consiste eso que se llama (yo pienso que impropiamente) el *libre albedrío*. Porque mientras dura esa suspensión de cualquier deseo, antes de que la voluntad quede determinada a la acción y antes de que se realice esa acción (que sigue a aquella determinación), tenemos la oportunidad de examinar, de mirar y de juzgar la bondad o maldad de lo que nos proponemos hacer; y cuando, después de un examen cuidadoso hemos juzgado, hemos cumplido con nuestro deber y hecho cuanto podemos y cuanto debemos en consecución de nuestra felicidad. Y no es una falta, antes es una perfección de nuestra naturaleza, el desear, el inclinar nuestra voluntad y el obrar de acuerdo con el resultado definitivo de un examen sincero.

§ 48. *El determinarnos por nuestro propio juicio no es una restricción de la libertad.* Tan lejos está eso de ser una restricción o disminución de la libertad, que es su perfeccionamiento y su provecho; no es un despojo, es el fin y el uso de nuestra libertad, y en la medida en que nos alejemos de semejante modo de determinarnos, en esa medida nos acercamos a nuestra desgracia y a la esclavitud. Una perfecta indiferencia de la mente, de manera que no fuese determinable por su último juicio acerca de la bondad o de la maldad que se supone inclina su elección, estaría tan lejos de constituir una ventaja y excelencia de cualquier naturaleza inteligente, como, por otro lado, sería imperfecto el estado en que se encontraría esa misma naturaleza, si no tuviese indiferencia en obrar o no obrar, hasta que no fuese determinada por su voluntad. Un hombre está en libertad de alzar la mano a la cabeza o de dejarla en reposo; respecto a lo uno o lo otro es perfectamente indiferente; y sería una imperfección en él si careciera de ese poder, si estuviera privado de esa indiferencia. Pero habría una imperfección igualmente grande si tuviera la misma indiferencia, para preferir levantar su mano o dejarla en reposo, cuando tuviera que defender su cabeza o sus ojos al advertir que lo amenaza un golpe. Tan gran perfección es que el deseo o la potencia de preferir sean determinados por el bien, como lo es que la potencia de

obrar sea determinada por la voluntad; y en la medida en que semejante determinación sea más segura, en esa medida es mayor la perfección. Es más; si otra cosa nos determinara que no fuera el resultado último de nuestra propia mente juzgando acerca de la bondad o maldad de cualquier acción, no seríamos libres, ya que el fin mismo de nuestra libertad es que podamos alcanzar el bien que elegimos. Por lo tanto, todo hombre está bajo la necesidad, por su constitución, como ser inteligente, de determinarse a inclinar su voluntad hacia lo que considere que es lo mejor que debe hacer, según el dictado de su pensamiento y juicio; de lo contrario estaría bajo la determinación de otro que no fuera él mismo, que es falta de libertad. Y negar que la voluntad de un hombre sigue el dictado de su propio juicio, en cada una de sus determinaciones, equivale a decir que un hombre tiene una volición y obra en prosecución de un fin que, en el momento mismo de esa volición y de ese acto, no le interesa alcanzar. Porque si en sus pensamientos presentes prefiere ese fin a cualquier otro, es llano que piensa que es mejor y que quiere tenerlo antes que cualquier otro, a no ser que pueda tenerlo y no tenerlo, inclinarse por él y no inclinarse a un mismo tiempo; contradicción demasiado manifiesta para que pueda ser admitida.

§ 49. *Los agentes más libres están determinados de ese modo.* Si miramos hacia esos seres superiores que están por encima de nosotros, y que disfrutan de una felicidad perfecta, tendremos motivo para juzgar que están determinados más fijamente que nosotros en su elección del bien, y, sin embargo, no tenemos motivo para pensar que sean menos felices o menos libres que lo que somos nosotros. Y si conviniera a unas pobres criaturas finitas, como somos nosotros, pronunciar lo que puede hacer la sabiduría y bondad infinitas, creo que podríamos decir que Dios mismo no puede elegir lo que no sea bueno, sin que la libertad del Todopoderoso sea un obstáculo a que esté determinado por lo que sea lo mejor.

§ 50. *Una constante determinación hacia la consecución de la felicidad no es una disminución de la libertad.* Pero, para que mejor se vea el equívoco en que se incurre respecto a la libertad, permítaseme que pregunte si hay alguien que quisiera ser un imbécil, por la sola razón de que un imbécil está menos determinado por sabias consideraciones, que lo está un hombre sabio. ¿No, acaso, designar como libertad la libertad de hacer el tonto y de atraerse así la vergüenza y la desgracia, es corromper aquel término? Si la

libertad consiste en desentenderse de la conducta de la razón, y en carecer del freno del examen y del juicio, que nos impide elegir o hacer lo peor; si, digo, en eso consiste la verdadera libertad, entonces sólo los locos y los tontos son hombres libres. Sin embargo, no creo que nadie querría ser loco por amor a esa libertad, a no ser que ya lo fuera. Me parece que nadie considerará como una limitación de la libertad, o, en todo caso, como una limitación que dé motivo a queja, ese deseo constante de la felicidad y a las restricciones que semejante deseo nos impone en cuanto a los actos tendientes a alcanzarla. El mismo Dios todopoderoso está sujeto a la necesidad de ser feliz; y mientras más sujeto esté a semejante necesidad cualquier ser inteligente, más se acercará a la perfección y a la felicidad infinitas. Y para que nosotros, criaturas miopes que vivimos en estado de ignorancia, no equivoquemos lo que es la felicidad verdadera, hemos sido dotados con esa potencia de suspender cualquier deseo particular e impedir que determine la voluntad y comprometernos en la acción. Se trata de un *detenernos*, cuando no estamos seguros del camino a seguir; examinar es consultar una guía; la determinación de la voluntad después de hecha una investigación es seguir las direcciones de esa guía, y quien tenga la potencia de obrar o de no obrar de acuerdo con el dictado de semejante determinación es un agente libre; semejante determinación no disminuye la potencia en que consiste la libertad. Un prisionero a quien le han sido quitados los grillos, y para quien se abren las puertas de su calabozo, está en absoluta libertad, porque puede irse o quedarse, según le parezca conveniente, aunque su preferencia lo determine a quedarse por la oscuridad de la noche, por el mal tiempo, o por carecer de otro alojamiento. No deja de estar libre, aun cuando el deseo de alguna comodidad que le ofrezca la prisión determine su preferencia y lo haga quedarse en su calabozo.

§ 51. *La necesidad de conseguir la verdadera felicidad es el fundamento de la libertad.* Así, por lo tanto, como la más alta perfección de una naturaleza inteligente consiste en una esmerada y constante busca de una felicidad completa, así, también, el cuidado que debemos tener en no confundir una felicidad imaginaria con la verdadera felicidad, es el fundamento necesario de nuestra libertad. Mientras más ligados estemos al empeño de buscar la felicidad en general, que es nuestro bien mayor, y que, en cuanto que es eso, es lo que nuestros deseos siempre siguen, más libres estaremos respecto a cualquier determinación necesaria de nuestra voluntad hacia una acción particular, y respecto a una necesaria aquiescencia

a nuestros deseos fijos en algún bien particular que por entonces aparezca como el preferible, mientras que no hayamos examinado debidamente si, en efecto, ese bien particular se inclina hacia nuestra verdadera felicidad o si es incompatible con ella. Y, por lo tanto, mientras que por medio de semejante investigación no tengamos ese informe, según lo requieran la importancia del asunto y la naturaleza del caso, estamos obligados, en vista de la necesidad de preferir y buscar la felicidad verdadera como nuestro mayor bien, a suspender la satisfacción de nuestros deseos en los casos particulares.

§ 52. *Cuál sea la razón de eso.* Tal es el eje sobre el cual gira la libertad de los seres inteligentes en sus constantes empeños por buscar y alcanzar la felicidad verdadera; el hecho, en efecto, de que puedan suspender esa búsqueda en los casos particulares, hasta no haber mirado hacia adelante, y haberse informado si esa cosa particular que en ese momento les es propuesta, o es deseada por ellos, está o no en el camino de su meta principal, y si verdaderamente forma parte de aquello que es su mayor bien. Porque la inclinación y tendencia de sus naturalezas hacia la felicidad es para ellos una obligación y un motivo para que se cuiden de no equivocarla o perderla, y, por lo tanto, necesariamente los invita a portarse en cuanto a la orientación de sus acciones particulares, que son los medios para obtener esa felicidad, con cautela, con deliberación y con prudencia. Cualquiera que sea la necesidad que determina la búsqueda de la bienaventuranza verdadera, esa es la misma necesidad que, con igual fuerza, obliga a suspender, a deliberar y a escrutar cada deseo sucesivo, para saber si su satisfacción no se interpone en el logro de nuestra verdadera felicidad y nos descarría de ella. En esto, según me parece, consiste el gran privilegio de los seres inteligentes finitos; y desearía que se considere bien si no la gran apertura y el ejercicio de toda la libertad que tiene el hombre, de toda de cuanto es capaz o de cuanto puede serle útil, y que es aquello de donde depende el giro de sus actos, no consiste, acaso, en esto: que pueden suspender sus deseos y detenerlos en la determinación de la voluntad hacia cualquier acción, hasta que hayan examinado debida e imparcialmente la bondad o maldad que pueda contener, según lo amerite la importancia del caso. Esto es lo que somos capaces de hacer; y cuando hemos hecho eso, hemos cumplido con nuestro deber y con cuanto está en nuestro poder hacer, y en verdad, con cuanto hace falta que hagamos. Porque, puesto que la voluntad supone el conocimiento que guíe nuestra elección, todo cuanto podemos hacer es

detener nuestra voluntad en estado de indeterminación, hasta que hayamos examinado el bien y el mal de lo que deseamos. Lo que acontece después, se sigue en una cadena de consecuencias ligadas unas a otras, dependientes todas de la determinación final del juicio, la cual está en nuestro poder, ya sea que resulte de una mirada rápida y precipitada, ya de un examen detenido y maduro, pues la experiencia nos enseña que en la mayoría de los casos somos capaces de suspender la satisfacción inmediata de cualquier deseo.

§ 53. *El verdadero perfeccionamiento de la libertad consiste en gobernar nuestras pasiones.* Pero, si una perturbación extremosa se posesiona (como acontece algunas veces) de nuestra mente, como cuando el dolor de un tormento, cuando un malestar impetuoso como del amor, de la ira, o de cualquier otra pasión violenta, nos arrastra, privándonos de la libertad de pensamiento, y ya no somos suficientemente dueños de nuestra mente para poder considerar a fondo y para examinar con imparcialidad, entonces, Dios, que conoce cuán frágiles somos, se apiada de nuestra debilidad, y no nos exige más de cuanto podemos hacer, viendo qué era lo que podíamos y no podíamos hacer, y nos juzgará como un padre compasivo y misericordioso. Pero, como la justa dirección de nuestra conducta orientada hacia la felicidad verdadera depende del cuidado de no incurrir en la satisfacción demasiado precipitada de nuestros deseos, y de la moderación y freno de nuestras pasiones a fin de que nuestro entendimiento sea *libre* para examinar y de que nuestra razón desprejuiciada pueda pronunciar su juicio, es en esto en lo que debemos ejercitar nuestra principal cura y nuestros empeños. Este propósito precisa que nos tomemos el trabajo de entrenar el paladar de nuestra mente para que discierna el bien o el mal intrínsecos que hay en las cosas, y no permitir que un bien excelente y considerable, que admitimos o suponemos ser posible, se escape de nuestra mente sin dejar algún gusto, algún deseo de sí mismo, hasta que, por una justa consideración de su verdadero valor, hayamos provocado en nuestra mente un apetito proporcionado a su excelencia, y que hayamos despertado en nosotros un malestar por falta de ese bien o por el temor de perderlo. Y hasta qué punto esté esto en poder de todos, cada quien podrá fácilmente intentarlo con sólo proponerse resoluciones que sabrá cumplir. Y que nadie diga que no puede gobernar sus pasiones, ni impedir que estallen y lo arrastren a la acción, porque lo que puede hacer cuando está en presencia de un príncipe o de un gran señor, lo mismo puede hacerlo cuando esté solo, o si quiere, cuando esté en presencia de Dios.

§ 54. *Cómo acontece que los hombres sigan distintos caminos.* Por cuanto se ha dicho, es fácil explicar por qué acontece que, aun cuando todos los hombres desean la felicidad, sin embargo, sus voluntades los llevan por caminos tan contrarios, y a algunos, por consecuencia, hacia el mal. A esto digo que las diversas y opuestas elecciones que hacen los hombres en el mundo no arguyen que todos los hombres no busquen el bien, sino que la misma cosa no es un bien de igual modo para todos los hombres. Esa variedad de búsquedas muestra que no todos ponen la felicidad en la misma cosa, ni todos escogen el mismo camino para alcanzarla. Si todo cuanto le incumbe al hombre acabara con esta vida, la razón por la cual uno se aplica al estudio y al conocimiento, otro a la halconería y a la caza; la razón por la cual uno escoge el lujo y el libertinaje, y otro, la sobriedad o la riqueza, no sería que cada uno de éstos no tenga por meta su felicidad propia, sino que cada uno pone su felicidad en cosas diferentes. Por este motivo fue una contestación atinada aquella que le dio un médico a un enfermo de los ojos: *Si encuentras mayor placer en el gusto del vino que en el uso de tu vista, entonces el vino es bueno para ti; pero si el placer de ver es mayor para ti que el de beber, entonces el vino es nada.*

§ 55. La mente tiene gustos diversos, del mismo modo que el paladar, y tan inútilmente se intentaría agradar a todos los hombres con la riqueza o con la fama (cosas en las que algunos hombres ponen su felicidad), como inútil sería tratar de satisfacer el apetito de todos los hombres con queso o langosta, manjares que, aunque muy agradables y deliciosos para algunos, son para otros nauseabundos y ofensivos de manera que muchas personas preferirían, con razón, los aprietos del hambre a satisfacerlos con aquellos platos, que son un festín para otras. De aquí se explica, me parece, la razón por la cual los filósofos antiguos preguntaron en vano si el *summum bonum* consistía en las riquezas o en los deleites corporales, o bien en la virtud y la contemplación. Y tan poco razonable habría sido que hubieran disputado cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las manzanas, de las ciruelas o de las nueces, y que se hubiesen dividido en sectas por ese motivo. Porque, así como el sabor placentero no depende de las cosas en sí mismas, sino de lo agradable que resulten a tal o cual paladar, habiendo en ello mucha variedad, así también la mayor felicidad consiste en tener aquellas cosas que producen el mayor placer, y en la ausencia de aquellas que causan alguna moles-

tia o algún dolor. Ahora bien, para hombres diferentes, esas cosas son muy diferentes. Si, por lo tanto, los hombres solamente ponen sus esperanzas en esta vida; si sólo en ella pueden encontrar deleite, no es extraño, ni falto de razón que busquen su felicidad evitando todo lo que pueda causarles malestar y procurando todo lo que les dé placer, sin que deba asombrarnos que a este respecto haya gran variedad y diferencia de gustos. Porque si no hay nada que esperar más allá de la tumba, la inferencia es, sin duda, correcta: *comamos y bebamos, gocemos de todo lo que nos deleita, que mañana moriremos.* Esto, creo, servirá para mostrarnos la razón de por qué, aun cuando todos los deseos de los hombres tienden hacia la felicidad, no todos se mueven por un mismo objeto. Los hombres podrían elegir cosas diferentes, y, sin embargo, elegir todos bien, suponiendo que, a semejanza de unos pobres insectos, algunos, como las abejas, amasen las flores y su miel, y que otros, como los escarabajos, amasen otro tipo de alimentos, los cuales, después de haberse deleitado así durante una temporada, dejarían de ser para ya no existir por siempre.

§ 56. *Cómo acontece que los hombres eligen el mal.* Si ponderamos cuidadosamente estas cosas, creo que podremos tener una visión clara acerca del estado de libertad del hombre. Es llano que la libertad consiste en una potencia de hacer o de no hacer; de hacer o dejar de hacer según nuestra volición. Esto no puede negarse. Pero como al parecer esto sólo comprende las acciones de un hombre realizadas a consecuencia de su volición, todavía puede preguntarse si tiene o no libertad en sus voliciones. A esto ya se contestó que, en la mayoría de los casos, un hombre no está en libertad de abstenerse del acto de la volición; debe realizar un acto de su voluntad, de donde se siga la existencia o inexistencia de la acción propuesta. Hay, sin embargo, un caso en que el hombre está en libertad respecto al acto de volición, y ese caso es cuando se elige un bien remoto como finalidad que debe perseguirse. En tal caso un hombre puede suspender el acto elegido; puede impedir que ese acto quede determinado en favor o en contra de la cosa que ha sido propuesta, hasta que no haya examinado si esa cosa es, en sí o por sus consecuencias, de tal naturaleza que realmente pueda hacerlo feliz o no. Porque una vez que una cosa ha sido elegida y que se ha convertido, por eso, en una parte de la felicidad de quien la elige, surge el deseo, y ese deseo provoca, en proporción a su vehemencia, un malestar que determina la voluntad y que lleva a la persecución del objeto elegido en todas las ocasiones que se ofrezcan. Y aquí vemos cómo acon-

tece que un hombre puede hacerse merecedor de un castigo justo, aun cuando no hay duda de que en todos los actos particulares de su volición, su voluntad se ha inclinado necesariamente hacia aquello que estimó entonces ser lo bueno. Porque, si bien su voluntad se ve determinada siempre por aquello que el entendimiento estima ser bueno, con todo, eso no sirve de excusa, porque, debido a una elección propia demasiado precipitada, se ha impuesto a sí mismo unas normas equivocadas de lo bueno y de lo malo, las cuales, por más falsas y falaces que sean, tienen la misma influencia sobre toda su conducta futura, como si se tratase de normas verdaderas y correctas. Ha viciado su paladar, y, por lo tanto, es responsable ante sí mismo de la enfermedad y muerte que ha de seguirse. La ley eterna y la naturaleza de las cosas no pueden ser alteradas para acomodarse a su mal aconsejada elección. Si el descuido o el abuso de la libertad que tenía ese hombre para examinar lo que real y verdaderamente conducía a su felicidad lo ha descarriado, las consecuencias que se siguen a ese extravío deben ser imputadas a su propia elección. Ese hombre gozaba del poder de suspender su determinación; ese poder le fue dado para que examinara, para que atendiera a su propia felicidad, y para no engañarse a sí mismo; y no pudo juzgar si más valía engañarse que no engañarse, en un asunto de tan alta importancia y que le tocaba tan de cerca.

Lo que hemos dicho también servirá para mostrar la razón por la cual los hombres en este mundo prefieren cosas diferentes y procuran su felicidad por caminos opuestos. Sin embargo, puesto que los hombres siempre se muestran constantes y celosos en materia de su felicidad y de su desgracia, todavía queda abierta la cuestión de cómo acontece con frecuencia que los hombres prefieran lo peor a lo mejor, y elijan aquello que, por confesión propia, los ha sumido en la desgracia.

§ 57. Para dar razón de todos los varios y opuestos caminos que siguen los hombres, aunque todos aspiran a ser felices, es preciso considerar de dónde nacen los diversos malestares que determinan la voluntad en la preferencia de cada acto voluntario.

1. *Los dolores corporales.* Algunos de ellos nacen de causas que no están en nuestro poder, como son frecuentemente los dolores corporales producidos por la indigencia, por la enfermedad o por ciertos daños externos, como los que producen la tortura en el potro, etc., dolores que, cuando se experimentan y son

violentos operan las más veces forzando la voluntad y desvían las vidas de los hombres del camino de la virtud, de la piedad, de la religión y de todo cuanto pensaban antes que conducía a la felicidad, porque no todos los hombres tratan, o por desuso no son ya capaces, de excitar en sí mismos, por la contemplación de un bien remoto y futuro, deseos de obtener ese bien que sean lo suficientemente poderosos para sobreponerse al malestar que provocan aquellos tormentos corporales, y para mantener fija la voluntad en la elección de los actos que conducen a una felicidad futura. Un país vecino ha sido hace poco un teatro trágico, de donde podremos extraer ejemplos, si acaso fueren necesarios y si el mundo no ofreciese en todos los países, y en todos los tiempos, suficientes ejemplos que confirmasen aquella autorizada observación, *Necessitas cogit ad turpia* ("La necesidad conduce a los hombres a los actos vergonzosos"). Y, por lo tanto, hay mucho motivo para pedir: *no nos dejes caer en tentación.*

2. *Los deseos equivocados que proceden de los juicios equivocados.* Hay otros malestares que proceden de nuestros deseos por un bien ausente, los cuales deseos guardan proporción al juicio que nos formamos de ese bien, y que dependen de dicho juicio, así como del gusto que tengamos por el bien ausente en cuestión; causas ambas que pueden descarriarnos de diversos modos, y siempre por culpa nuestra.

§ 58. *Nuestro juicio acerca de un bien o un mal presentes siempre es correcto.* En primer lugar consideraré los juicios equivocados que hacen los hombres acerca del bien o del mal futuros, razón del descarrío de sus deseos. Porque, en cuanto a la felicidad o a la desgracia presentes, cuando solamente eso entra en consideración, sin advertir las consecuencias, el hombre jamás elige mal: sabe lo que mejor le place, y eso es lo que en realidad prefiere. Las cosas, en cuanto son gozadas de presente, son lo que parecen ser; en este caso, el bien aparente y el bien real son siempre lo mismo. Porque, como el placer o el dolor son justamente de un grado determinado y no en mayor grado de lo que se experimenta, el bien o el mal presentes son realmente lo que aparecen ser. Por lo tanto, si cada acción nuestra concluyera en sí misma, y no tuviera consecuencias posteriores, es indudable que jamás erraríamos en la elección de lo bueno; infaliblemente preferiríamos lo mejor. Si a un mismo tiempo se nos presentaren la pena que produce un trabajo honesto y la que produce la amenaza de morirnos de hambre o de frío, nadie tendría duda

acerca de cuál de las dos elegiría; si se ofrecían a un mismo tiempo a un hombre los modos de satisfacer una pasión sensual y de gozar las delicias del cielo, no vacilaría y no se equivocaría en la determinación de su elección.

§ 59. Pero, como nuestras acciones voluntarias no llevan consigo, en el tiempo de su realización, toda la felicidad y toda la desgracia que depende de ellas, sino que son las causas precedentes del bien y del mal que traen tras de sí sobre nuestras cabezas cuando dichas acciones en sí mismas ya han pasado y han dejado de ser, por ese motivo, nuestros deseos se extienden más allá de nuestros goces presentes, y conducen a la mente hacia el bien ausente, según la necesidad que creamos tener de ese bien para proporcionarnos o para aumentar nuestra felicidad. Lo que le presta atracción al bien ausente es la opinión que nos hemos formado acerca de él; sin eso, el bien ausente no podría movernos. Porque, dada la estrecha exigüidad de nuestra capacidad, y a la cual ya estamos acostumbrados, no gozamos sino de un solo placer a la vez, el cual, mientras no experimentemos ningún malestar y mientras nos dure su gusto, basta para hacernos pensar que somos felices. Es por eso por lo que todo bien remoto, y aun todo bien que nos es aparente no nos afecta, porque la indolencia y el placer que disfrutamos de presente, puesto que basta para nuestra felicidad de ese momento, no nos incita al riesgo de un cambio, por la razón de que, estando conformes, nos consideramos ya felices, y eso basta. Porque, quien esté conforme, es feliz. Mas, en el momento en que aparece un nuevo malestar esa felicidad se ve turbada, y una vez más andamos empeñados en la tarea de procurar la felicidad.

§ 60. *Otra razón: el juicio equivocado acerca de lo que sea una parte necesaria de la felicidad.* Resulta, pues, que la tendencia que tienen los hombres de concluir que pueden ser felices sin el mayor bien ausente es una de las mayores ocasiones que impiden que los deseos se orienten hacia dicho bien. Porque, mientras estén en aquella convicción, los goces de un estado futuro no mueven a los hombres: les importan poco, y no experimentan ningún malestar por su ausencia, de tal manera que la voluntad, libre de verse determinada por esos deseos, queda en franquía para procurar satisfacciones menos remotas, y para disipar los malestares que experimenta en ese momento por la falta y por el deseo que siente por aquéllas. Pero, no bien un hombre cambie ese punto de vista; no bien comprenda que la virtud y la religión son necesa-

rias para su felicidad; no bien se asome al estado futuro de beatitud o de desgracia y vea a Dios, el infalible Juez, dispuesto a premiar o castigar a cada uno de acuerdo con sus actos, dando la vida eterna a quienes por su perseverancia en el bien-hacer han buscado la gloria, el honor y la inmortalidad, pero enviando tribulación y angustia a todas las almas que han incurrido en la maldad, por una justa indignación e ira; ése, digo, que ha sabido tener una visión acerca del diferente estado de felicidad o de desgracia absolutas que espera a todos los hombres después de esta vida, según su conducta en ella, advertirá que las normas del bien y del mal que gobiernan su elección son enormemente diferentes. Porque como los placeres y los dolores en esta vida no pueden guardar ninguna proporción con la felicidad sin fin, o con la desgracia extremada que el alma experimentará después de esta vida, los actos cuya ejecución esté en poder de un hombre serán preferidos, no de acuerdo con el placer o el dolor transitorios que los acompañan o que los siguen aquí, sino en la medida que contribuyan a asegurar aquella perfecta y duradera felicidad en el más allá.

§ 61. *Se da razón más particular de los juicios equivocados.* Pero para dar razón más particularizada de la desgracia que frecuentemente se atraen sobre sí mismos los hombres, a pesar de que todos buscan celosamente la felicidad, es preciso que consideremos de qué modo las cosas se ofrecen a nuestros deseos bajo apariencias engañosas, y eso acontece por los juicios equivocados que pronunciamos acerca de ellas. Para ver hasta dónde alcanza esto, y cuáles son las causas de los juicios equivocados, debemos recordar que a las cosas se las juzga buenas o malas en un sentido doble.

En primer lugar, aquello que propiamente es bueno o malo, no es sino mero placer o dolor; en segundo lugar, como no sólo el placer y el dolor presentes, sino también aquello que es capaz, por su eficacia o sus consecuencias, de darnos placer o dolor en el futuro constituye el objeto propio de nuestros deseos, siendo, pues, capaz de mover a una criatura dotada de previsión, resulta que también aquellas cosas que van seguidas de placer y de dolor son consideradas como buenas o malas.

§ 62. El juicio equivocado que nos descarría y que frecuentemente hace que la voluntad se determine por el peor partido, consiste en un mal cálculo en la comparación del bien y del mal considerados en las cosas según acabamos de explicar arriba. El juicio

equivocado a que aquí me vengo refiriendo no es lo que un hombre pueda pensar acerca de la determinación de otro hombre, sino lo que cada hombre tiene que admitir para sí como lo malo. Porque, como he asentado a manera de fundamento indubitable que todo ser inteligente busca en realidad la felicidad, la cual consiste en disfrutar el placer sin mezcla considerable de malestar, resulta imposible que alguien quiera poner voluntariamente en su bebida algún ingrediente amargo, o que omita algo que esté en su poder que tienda a darle satisfacción y a completar su felicidad, si no es tan sólo por un juicio equivocado. No hablaré aquí de ese equívoco que es la consecuencia de un error invencible, y que apenas merece el nombre de juicio equivocado, sino que me refiero a ese juicio equivocado que cada hombre admite que lo es por confesión propia.

§ 63. *El que resulta al comparar el presente con el futuro.* I. Por lo tanto, en cuanto al placer y al dolor presentes, la mente jamás equivoca, como ya se dijo, aquello que realmente es bueno o malo; aquello que es el placer mayor o el dolor mayor, es realmente tal como aparece. Pero si es cierto que el placer y el dolor presentes muestran su diferencia y sus grados de un modo tan llano que no dan lugar a equívoco, sin embargo, cuando comparamos el placer y el dolor presentes con el placer y el dolor futuros (que es habitualmente el caso cuando se trata de las determinaciones más importantes de la voluntad) es frecuente que hagamos juicios equivocados acerca de ellos, ya que medimos por la diferente distancia en que están respecto de nosotros. Así como los objetos cercanos a nosotros pasan fácilmente por ser más grandes que otros que son mayores, pero que están situados más lejos, así también acontece con los placeres y los dolores, siendo los presentes quienes se imponen por estar en desventaja en la comparación aquellos situados a distancia. Es por eso por lo que la mayoría de los hombres, a semejanza de los herederos pródigos, se inclinan a juzgar que un poco de dinero en mano es mejor que un capital en el futuro, de tal suerte que, por poseer de inmediato cosa de poca monta, renuncian a una gran fortuna que tendrá que llegarles. Pero que eso sea un juicio equivocado, todos tienen que reconocer, sea cual fuere en lo que cada quien haga consistir su placer, porque lo que está en el futuro tendrá que convertirse en presente, y entonces, como ya gozará de la ventaja de la cercanía, se mostrará a sí mismo en toda su dimensión, y quien lo juzgó por una medida desigual descubrirá el voluntario equívoco en que incurrió. Si el placer de la bebida estuviese acompañado, en el

momento mismo que un hombre acaba de beber, de ese asco en el estómago y de ese dolor de cabeza que, en algunos hombres, necesariamente vienen después de algunas horas, me parece que, por más placer que hubiera en la copa, nadie permitiría en esas condiciones que el vino tocara sus labios, el mismo vino que, sin embargo, a diario toma, de suerte que se elige el peor partido solamente por la falacia de una pequeña diferencia de tiempo. Pero si el placer o el dolor disminuyen tanto por sólo la distancia de unas pocas horas ¿cuánto más no producirá el mismo efecto una distancia mayor en un hombre que no haga por medio de un juicio recto aquello que lo obligará a hacer el tiempo, es decir, a presentarse la cosa delante de los ojos para considerarla como si estuviese presente y de ese modo apreciarla en su verdadera dimensión? Es así como generalmente nos descarriamos por lo que toca al placer y al dolor en sí mismos o a los verdaderos grados de la felicidad y de la desgracia: el futuro pierde su justa proporción, y lo que está presente obtiene nuestra preferencia como si fuese lo mayor. No hablo aquí de ese juicio equivocado por el cual lo ausente no sólo se ve disminuído, sino completamente reducido a la nada, cuando los hombres disfrutan lo que pueden de presente y se lo aseguran, concluyendo falsamente que no les podrá sobrevenir ningún mal; porque semejante juicio no depende de la comparación respecto al mayor bien o mal en el futuro, que es de lo que ahora vamos tratando, sino que depende de otra clase de juicio equivocado, y que se refiere al bien o al mal en cuanto se les considera como la causa y la ocasión del placer o del dolor que ha de seguirse de ello.

§ 64. *Las causas de esto.* Me parece que la causa por la cual juzgamos mal, cuando comparamos nuestro placer o dolor presentes con un placer o dolor futuros, es la débil y estrecha constitución de nuestra mente. No podemos disfrutar bien de dos placeres a un mismo tiempo, y menos aún disfrutar de un placer mientras experimentamos algún dolor. El placer presente, si no es muy lánguido, hasta el punto de casi no ser placer, llena de tal modo nuestra estrecha alma y de tal manera ocupa nuestra mente, que apenas deja algún pensamiento de cosas ausentes; o si entre nuestros placeres se encuentran algunos que no sean lo suficientemente vivos para excluir la consideración de las cosas remotas, tenemos, sin embargo, tal aversión al dolor, que un poquito de dolor apaga todos nuestros placeres: una poca de amargura mezclada en la copa nos impide gustar su dulzura. De aquí acontece que deseamos, a cualquier precio, librarnos de un mal presente, el cual

nos inclinamos a creer más grave que cualquier mal ausente, porque, estando bajo el imperio del dolor presente, no nos sentimos capaces del menor grado de felicidad. Las diarias quejas de los hombres son una prueba clamorosa de eso: el dolor que cualquiera experimenta siempre es el peor de todos; y con angustia se grita: *venga cualquier cosa mejor que esto; nada puede ser tan intolerable como lo que sufro,* y por eso todos nuestros esfuerzos y todos nuestros pensamientos se encaminan a liberarnos cuanto antes de ese mal presente, acto que consideramos como primera y necesaria condición para nuestra felicidad, pase lo que pase después. Con vehemencia pensamos que no hay nada que pueda exceder o casi igualar ese malestar que tanto nos pesa. Y porque la abstinencia de un placer presente que se nos ofrece es un dolor, y muchas veces es un dolor muy grande, puesto que el deseo se inflama con la cercanía de un objeto tentador, no es de sorprender que eso actúe de la misma manera que el dolor y disminuya en nuestros pensamientos lo que está en el futuro, de tal suerte que nos obliga, como quien dice, a entregarnos a ciegas en sus brazos.

§ 65. Añádase a eso que el bien ausente, o lo que es lo mismo, el placer futuro, especialmente si es de los que no conocemos, raramente es capaz de contrapesar cualquier malestar, ya sea causado por un dolor, ya por un deseo, que sea presente. Porque como ese placer futuro no puede ser, de presente, mayor que lo que será realmente cuando se llegue a gozar, los hombres se inclinarán a aminorarlo en su estimación, para admitir en su lugar cualquier deseo presente y para concluir consigo mismos que, cuando llegue el momento de prueba, quizá no responda a la noticia u opinión que generalmente se da acerca de él, porque por propia experiencia saben que no sólo aquello que los otros han exagerado, sino que hasta aquello que ellos mismos han gozado con gran placer y gusto en un tiempo ha resultado insípido o repugnante en otro momento, y, por lo tanto, nada ven en aquel futuro placer que los impulse a renunciar a disfrutar un goce inmediato. Pero que ése sea un modo falso de juzgar cuando se aplica a la felicidad en la otra vida, no podrán menos de admitirlo, a no ser que digan que Dios no puede hacer felices a quienes Él ha designado para ese objeto. Porque, como ése es el propósito de un estado de felicidad, necesariamente tiene que convenir a los deseos de todos; de manera que, suponiendo que sus gustos fuesen tan distintos como lo son aquí, ese maná celeste halagará el paladar de todos. Pero baste lo dicho respecto a los juicios equivocados

que hacemos tocante al placer y al dolor presentes y futuros, cuando los comparamos juntos o cuando consideramos lo ausente como lo que está por venir.

§ 66. *Falsos juicios que hacemos acerca del bien o del mal, considerados por sus consecuencias.* II. En segundo lugar, en cuanto a las cosas buenas o malas por sus consecuencias, y por la aptitud que tienen de procurarnos el bien o el mal en el futuro, juzgamos equivocadamente de diversos modos.

1. Cuando juzgamos que de esas cosas no depende realmente tanto mal como en verdad depende de ellas.

2. Cuando juzgamos que, aun cuando las consecuencias sean decisivas, no lo son, sin embargo, tan ciertas que no pueda acontecer lo contrario, o por lo menos, que no se puedan evitar por ciertos medios, como son la industria, el empeño, algún cambio, el arrepentimiento, etc. Sería fácil mostrar detalladamente que esos son modos equivocados de juzgar, si me pusiera a examinarlos en detalle; pero me concretaré a afirmar, en general, que es una manera de proceder muy equivocada e irracional eso de arriesgar un bien mayor por uno menor a base de conjeturas inciertas, y antes de practicar un examen debido, proporcionado al peso del asunto y a la importancia que tiene para nosotros el no equivocarnos en ello. Me parece que esto es algo que todos admitirán, especialmente si se consideran cuáles son las causas habituales de este tipo de juicio equivocado, de las cuales las siguientes son algunas.

§ 67. *Causas.* Primera, la ignorancia; porque quien juzga sin informarse de todo cuanto sea capaz no podrá evitar juzgar mal. Segunda, la inadvertencia, o sea cuando un hombre pasa por alto aquello mismo que sabe. Ésta es una ignorancia afectada y presente que descarría nuestros juicios tanto como la otra. Juzgar es, como quien dice, hacer el balance de una cuenta para determinar de qué lado está la diferencia. Si, por lo tanto, se reúnen confusamente y de carrera las cantidades de cualesquiera de los dos lados, y si se pasan por alto algunas cantidades que debieron entrar en la cuenta, semejante precipitación es motivo de un juicio equivocado, igual que si se tratase de una ignorancia absoluta. Lo que más comúnmente ocasiona eso es que prevalece en nosotros algún placer o dolor presentes, exagerados por nuestra débil y apasionada naturaleza, la cual es tan susceptible a impresionarse por lo que está presente. Nuestro entendimiento y razón nos fueron dados para impedir esa precipitación, siempre que

sepamos hacer buen uso de ellos, inquiriendo y viendo previamente para después poder juzgar sobre esa base. Sin libertad, el entendimiento carecería de objeto; y sin entendimiento la libertad (si pudiera haberla) no significaría nada. Si un hombre percibe lo que puede hacerle bien o mal; lo que puede hacerlo feliz o desgraciado, pero sin que, por otra parte, pueda moverse ni un paso en busca de lo primero o huir de lo segundo ¿en qué puede favorecerle aquella percepción? Y quien goce de la libertad de vagar en una obscuridad absoluta ¿en qué sería más provechosa esa libertad, que si se moviese para arriba y para abajo como una burbuja impulsada por la fuerza del viento? El que uno sea movido por un impulso ciego desde afuera o desde dentro significa una diferencia que poco importa. Por lo tanto, la principal y grande utilidad de la libertad es evitar la precipitación; el ejercicio principal de la libertad es detenerse, abrir los ojos, mirar en torno y ver las consecuencias de lo que vamos a hacer, en proporción a lo que requiera la importancia del asunto. No entraré aquí en un examen detallado para mostrar hasta qué punto la pereza y la negligencia, el acaloramiento y la pasión, la imposición de la moda o las malas disposiciones adquiridas contribuyen diversamente, dada la ocasión, a producir juicios falsos. Me limitaré a añadir otro juicio equivocado que creo necesario mencionar, porque quizá no se repara suficientemente en él, aunque influye mucho en los hombres.

§ 68. *Juicio equivocado acerca de lo que es necesario a nuestra felicidad.* Que todos los hombres deseen la felicidad es algo que no admite duda; pero, según ya advertimos, cuando no los atenaza ningún dolor, se inclinan a entregarse al primer placer que esté a mano, o al que el hábito ha hecho recomendable para conformarse con él; de manera que estando satisfechos, hasta que algún deseo nuevo viniendo a inquietarlos altera esa felicidad y les muestra que no son felices, no ven más allá, porque su voluntad no está determinada a ninguna acción que los conduzca a perseguir algún otro bien conocido o aparente. Porque como la experiencia nos enseña que no podemos disfrutar de toda clase de bienes, sino que uno excluye al otro, no fijamos nuestros deseos en cada bien mayor aparente, a no ser que juzguemos que es necesario a nuestra felicidad: si pensamos que podemos ser felices sin ese bien, entonces no nos mueve. Es ésta otra ocasión para que los hombres incurran en juicios equivocados, al creer que no sea necesario a su felicidad aquello que en realidad lo es. Este error nos descarría, tanto en la elección del bien a que aspiramos, como frecuente-

mente en los medios para conseguirlo cuando se trata de un bien remoto. Pero, cualquiera que sea la manera en que nos equivocamos, sea poniendo nuestra felicidad allí donde realmente no está, sea descuidando los medios que son necesarios para conducirnos a ella como si no fuesen necesarios, está fuera de duda que quien no logre alcanzar su fin principal, es decir, su felicidad, tendrá que reconocer que no juzgó correctamente. Lo que contribuye a caer en este error es el desagrado, real o supuesto, que ocasionan las acciones que constituyen el camino hacia ese fin, porque como a los hombres les parece muy absurdo hacerse infelices para ser felices, no es fácil que se obliguen a seguir ese camino.

§ 69. *Podemos cambiar el agrado o desagrado de las cosas.* De esta suerte, la última inquisición que falta hacer tocante a este asunto es averiguar si está en el poder del hombre mudar el agrado o desagrado que acompaña a cualquier clase de acción; y a eso contesto que, en muchos casos, es llano que sí está en su poder. Los hombres pueden y deben entrenar el paladar y tomarle sabor a lo que no lo tiene, o a lo que suponen que no lo tiene. El gusto de la mente es tan diverso como el del cuerpo, y como el de éste, aquél también es susceptible de alteraciones; y es un error creer que los hombres no pueden cambiar el desagrado o la indiferencia que hay en ciertas acciones, para convertirlos en agrado y deseo, siempre que pongan de su parte lo que está en su poder. A veces, una debida consideración bastará para operar el cambio; pero en la mayoría de los casos la práctica, la aplicación y el hábito lograrán ese resultado. Podemos descuidar el uso del pan o del tabaco, aunque sepamos que son útiles para la salud, porque nos son indiferentes o desagradables; pero una vez que la razón y la consideración nos los recomiendan, comenzamos a hacer la prueba, y el uso y el hábito acaban por hacérnoslos agradables. Y que lo mismo acontece con la virtud es muy cierto. Las acciones son agradables o desagradables en sí mismas, o consideradas en cuanto medios para alcanzar un fin mayor y más deseable. Cuando un hombre come un plato bien sazonado y al gusto de su paladar, su mente puede ser sensible al deleite en sí que acompaña el comer, sin referirse a ninguna otra finalidad; pero la consideración del placer que se halla en la salud y en la fuerza (que es el fin a que contribuye ese plato) puede añadir un nuevo gusto, que es capaz de hacernos tragar un brebaje de mal sabor. Respecto a esto último, cualquier acción se convierte en algo más o menos agradable, sólo en vista de su finalidad, y por la mayor o menor persuasión acerca de su tendencia hacia ella o acerca de su co-

nexión con ella; pero el placer en la acción misma se adquiere mejor, o se aumenta, por el uso y la práctica. Es frecuente que los intentos acaben por reconciliarnos con aquello que, visto a distancia, nos provocaba aversión y su repetición nos acomoda a gustar de algo que posiblemente nos desagradó en el primer intento. Los hábitos tienen un poderoso encanto, y comunican una atracción tan fuerte de bienestar y placer en todo cuanto nos hemos acostumbrado a hacer, que no podemos dejar de hacerlo, o, por lo menos, no podemos estar a gusto en la omisión de aquellos actos a que la práctica habitual nos ha acostumbrado y que, por lo tanto, se nos recomiendan por sí solos. Aun cuando esto sea claro, y aun cuando la experiencia de todos muestre que puede lograrse eso, sin embargo, en la conducta de los hombres, es éste un aspecto que descuidan en un grado tal, que posiblemente se tenga a paradoja si se dice que los hombres pueden hacer agradables para sí las cosas y los actos, y de ese modo poner remedio a eso que, con justicia, puede imputarse como la causa de muchos de sus descarríos. La moda y las opiniones comúnmente recibidas habiendo una vez establecido nociones falsas, y la educación y las costumbres habiendo consagrado malos hábitos, sitúan mal los justos valores de las cosas y corrompen los paladares de los hombres. Es preciso tomarse el trabajo de rectificar esos gustos y de adquirir los hábitos contrarios que puedan cambiar nuestros placeres y que nos hagan gustar de aquello que o es necesario a nuestra felicidad o conduce hacia ella. Esto es algo que todos deben admitir que pueden hacer; y cuando acontece que alguien ha perdido la felicidad y que se ve sumido en la desgracia, tiene que confesar que hizo mal en descuidar aquella posibilidad y no puede menos de culparse a sí mismo por ello; y pregunto a cada uno en particular, si no es cierto que así le ha acontecido con frecuencia.

§ 70. *Preferir el vicio a la virtud es visiblemente un juicio equivocado.* Ya no me extenderé más acerca de los juicios equivocados de los hombres, ni sobre su descuido respecto a lo que está en su poder hacer, que son las causas por las cuales se descarrían. Esto pediría un volumen especial y no es asunto que concierne a mi propósito. Pero cualesquiera que sean las nociones falsas de los hombres, o cualesquiera que sean los descuidos vergonzosos de lo que está en su poder hacer, que conduzcan a los hombres fuera del camino de la felicidad y que los distraigan, según lo vemos, por tan diversos cursos en sus vidas, sin embargo, esto es cierto: que la moral, establecida sobre sus verdaderos funda-

mentos, no puede menos de determinar la elección de todo aquel que se tome el trabajo de considerar sus actos; y quien no sea una criatura lo suficientemente razonable como para reflexionar en serio acerca de la felicidad y la desgracia infinitas tendrá necesariamente que condenarse a sí mismo por no haber hecho uso como debiera de su entendimiento. Los premios y los castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra cualesquiera placeres o dolores en esta vida, cuando se considera en su mera posibilidad un estado eterno, del cual nadie puede dudar. Quien admita que una felicidad exquisita y sin término sea la consecuencia posible de una buena vida en este mundo, y que el estado contrario sea la posible remuneración de una mala vida, tendrá que confesarse a sí mismo que juzga muy equivocadamente si no llega a la conclusión de que una vida virtuosa, con la segura expectativa de una felicidad duradera que puede venir, debe ser preferida a una vida viciosa, con el temor de ese horroroso estado de miseria en que muy posiblemente se verá sumido quien sea culpable de haberse entregado a ella; o, en el mejor caso, con la terrible e incierta esperanza del aniquilamiento. Esto es evidentemente así, aun cuando la vida virtuosa en este mundo no tuviese sino dolor, y la viciosa no fuese sino placer continuo; lo cual, sin embargo, por lo común, es de un modo contrario, y los malos no tienen en su favor gran cosa de qué vanagloriarse, aun en su situación presente; es más, si consideramos bien todas las circunstancias, los malos, creo yo, llevan la peor parte aun en esta vida. Pero cuando se pone en la balanza una felicidad infinita contra una miseria infinita, si lo peor que puede acontecerle a un hombre bueno, suponiendo que se haya engañado, es lo mejor que puede alcanzar un hombre malo, suponiendo que haya acertado ¿quién, sin ser loco, podrá correr el riesgo? ¿Quién, que esté en su sano juicio, escogería colocarse dentro de la posibilidad de una infinita miseria, si nada puede ganar corriendo semejante riesgo, aun cuando logre eludir aquel peligro? El hombre de bien, por el contrario, nada arriesga contra la felicidad infinita que puede alcanzar, en el caso de que se cumplan sus expectativas. Si el hombre bueno no se equivocó, será eternamente feliz; si se equivocó, no será desgraciado, nada siente. Por el contrario, si el hombre malo acertó, no será feliz; si se equivocó, será infinitamente desgraciado. Pero ¿no, acaso, entonces, es manifiestamente un juicio equivocado el que no ve de inmediato de qué lado, en ese caso, debe inclinarse la preferencia? He evitado toda mención acerca de la certeza o probabilidad de un estado futuro,

porque mi propósito aquí ha sido mostrar el juicio equivocado en que cualquiera debe admitir que incurre, según sus propios principios, cualesquiera que puedan ser, cuando, en vista de cualquier consideración que sea, se prefieran los breves placeres de una vida viciosa sabiendo que una vida futura es por lo menos posible y no pudiendo menos de estar seguro de ello.

§ 71. *Recapitulación.* Para concluir esta investigación acerca de la libertad humana debo decir que, según apareció primero, yo mismo temí desde un principio, y un amigo mío muy juicioso sospechó, desde que se publicó, que podría contener algún error, aun cuando no pudo mostrármelo en concreto, y por eso me puse a revisar este capítulo con mucho rigor. Con ese motivo, habiendo reparado en una fácil y apenas observable inadvertencia que cometí al poner una palabra en apariencia indiferente por otra, ese hallazgo me enseñó la manera de ver que aquí, ahora en esta segunda edición, someto al mundo de los sabios, y que en resumen es la siguiente: *la libertad* es una potencia de actuar o no actuar, según dirija la mente. La potencia de dirigir las facultades operativas del movimiento o del reposo es eso que llamamos la *voluntad*. Aquello que en el curso de nuestras acciones voluntarias determina la voluntad a algún cambio de operación es algún *malestar* presente, que es un deseo, o que, por lo menos, siempre va acompañado de deseo. El deseo siempre está movido por el mal, para huir de él; porque una liberación total del dolor siempre forma parte necesaria de nuestra felicidad. Pero todo bien, sin exceptuar todo bien mayor, no mueve constantemente al deseo, porque puede no formar, o puede no ser considerado como formando parte necesaria de nuestra felicidad. Porque cuanto deseamos es sólo ser felices. Pero aun cuando este general deseo por la felicidad opera constante e invariablemente, sin embargo, la satisfacción de cualquier deseo particular puede suspenderse, impidiendo que se determine la voluntad en la comisión de cualquier acto tendiente a esa satisfacción, hasta que no hayamos examinado con detenimiento si el bien particular aparente que deseamos en ese momento forma parte de nuestra verdadera felicidad, o si le es contrario. El resultado de nuestro juicio, a base de ese examen, es lo que en última instancia determina al hombre, quien no podría ser libre si su voluntad estuviese determinada por cualquier cosa que no sea su propio deseo guiado por su propio juicio. Sé que algunos ponen la libertad en una indiferencia del hombre, anterior a la determinación de su voluntad. Bien quisiera que quienes hacen tanto hincapié en semejante *indiferencia ante-*

cedente, que es como la llaman, nos dijeran con claridad si esa supuesta indiferencia también es anterior al pensamiento y al juicio del entendimiento, como lo es al decreto de la voluntad; porque es bien difícil ponerla entre esos dos términos; es decir, inmediatamente después del juicio del entendimiento y antes de la determinación de la voluntad, porque la determinación de la voluntad sigue inmediatamente al juicio del entendimiento; y el situar la libertad en una indiferencia que sea anterior al pensamiento y al juicio del entendimiento, me parece que es situar la libertad en un estado de obscuridad en que nada podemos ver ni decir acerca de ella; por lo menos, la sitúa en un sujeto que no es capaz de libertad, ya que no se admite que ningún agente sea capaz de libertad, sino a consecuencia del pensamiento y del juicio. Como no soy sutil en las expresiones, admito decir con quienes gustan hablar de ese modo, que la libertad está situada en la indiferencia; pero es en una indiferencia que cae después del juicio del entendimiento; es más, aun después de la determinación de la voluntad. Y ésa es una indiferencia, no del hombre (porque habiendo una vez juzgado acerca de lo mejor, es decir, acerca de hacer o dejar de hacer, ya no es indiferente), sino una indiferencia de las potencias operativas del hombre, las cuales, permaneciendo igualmente capaces de operar o de no operar, después como antes del decreto de la voluntad, están en un estado que, si uno quiere, puede llamarse de indiferencia; y en la medida que alcance esa indiferencia, en esa medida es libre el hombre, y no más allá. Por ejemplo, tengo la aptitud de mover mi mano, o de dejarla en reposo; esa potencia operativa es indiferente al movimiento o al reposo de mi mano, y, por lo tanto, soy a ese respecto perfectamente libre. Si mi voluntad viene a determinar esa potencia operativa en el sentido del reposo, todavía soy libre, porque la indiferencia de esa potencia operativa mía de obrar o de no obrar todavía permanece, ya que la potencia de mover mi mano no se ve contrariada por la determinación de mi voluntad que ordena al presente el reposo. La indiferencia de esa potencia de obrar o de no obrar es tal como era antes, como aparecerá si la voluntad la pone a prueba ordenando lo contrario. Pero si durante su reposo mi mano se ve afectada súbitamente por la parálisis, la indiferencia de esa potencia operativa se ha terminado, y con ella mi libertad, pues ya no tengo libertad a ese respecto, sino que estoy bajo la necesidad de dejar mi mano en reposo. Por otra parte, si mi mano se ve sujeta a movimiento causado por una convulsión la indiferencia de la facultad operativa desaparece por aquel movimiento, y en tal caso se ha perdido mi libertad, porque estoy bajo

la necesidad de que mi mano se mueva. He añadido esto para mostrar en qué clase de indiferencia me parece que consiste la libertad, y no en ninguna otra, real o imaginaria.

§ 72. Como las nociones verdaderas relativas a la naturaleza y al alcance de la libertad son de gran importancia, espero se me perdone esta digresión a que me he visto obligado en mi intento de explicar esta cuestión. Las ideas de voluntad, de volición, de libertad y de necesidad se ofrecieron de un modo natural en el curso de este capítulo sobre la potencia. En una edición anterior de este tratado, expuse mi pensar respecto a esos asuntos, de acuerdo con las luces que por entonces tuve; pero ahora, como amante de la verdad y no como adorador de mis propias doctrinas, confieso alguna mudanza en mis opiniones, para la cual creo haber encontrado un fundamento. En lo que escribí al principio, seguí, con una indiferencia sin prejuicios, a la verdad allí donde quiso llevarme. Pero como no soy tan vanidoso como para pretender la infalibilidad, ni tan falaz como para disimular mis yerros por el temor a manchar mi reputación, no he tenido vergüenza en publicar lo que sugirió un examen más severo, siempre animado por el mismo sincero propósito de encontrar la verdad. No es imposible que algunos piensen que mis nociones anteriores son correctas; que algunos (como ya lo he averiguado) se inclinen en favor de las actuales, y que algunos no acepten ni las unas ni las otras. No me sorprende en absoluto esta variedad en las opiniones de los hombres, ya que las deducciones imparciales de la razón en materia controvertida son muy raras, y porque nada fáciles son las deducciones precisas respecto a las nociones abstractas, especialmente cuando se trata de argumentaciones de alguna extensión. Por todo esto, me sentiré no poco obligado con cualquiera que se tome .el trabajo de aclarar las dificultades que todavía pueda haber respecto a este problema de la libertad, ya sea partiendo de mis argumentos, o tomando por base cualquier otro fundamento.

Pero, antes de poner fin a este capítulo, creo que no estará fuera de propósito, y que nos ayudará a tener conceptos más claros acerca de la potencia, hacer que nuestros pensamientos inspeccionen con más exactitud lo que es la *acción*. Más arriba dije que solamente tenemos ideas de dos clases de acción, a saber: movimiento y pensamiento. Pero, en verdad, aunque estas dos cosas se llaman y se tienen por acciones, sin embargo, cuando se consideran de cerca no parecerán serlo siempre de un modo perfecto. Porque, si no me equivoco, hay casos de ambas cosas

que, bien considerados, se reconocen más como pasiones que no como acciones, y, en consecuencia, como meros efectos de potencias pasivas en aquellos sujetos que, sin embargo, pasan, a causa de ello, por ser agentes. Porque, en esos casos, la substancia que tiene movimiento o pensamiento recibe puramente desde afuera la impresión por la cual se ve puesta en acción, de tal suerte que actúa tan sólo por la capacidad que tiene de recibir semejante impresión por parte de algún agente externo; y una potencia de esa clase no es propiamente una potencia activa, sino una mera capacidad pasiva en el sujeto. Algunas veces, la substancia o el agente se pone a sí mismo en acción por su propia potencia, y en eso es en lo que consiste propiamente la potencia activa. Cualquiera modificación que sufra una substancia, por la cual modificación esa substancia produce algún efecto, a eso se llama *acción*. Por ejemplo, cuando una substancia sólida opera, por medio del movimiento, sobre las ideas sensibles de otra substancia, o causa en ella alguna alteración, a esa modificación de movimiento damos el nombre de acción. Sin embargo, ese movimiento en esa substancia sólida no es, cuando se considera bien, sino una pasión, si lo recibió exclusivamente de algún agente externo. Por lo tanto, la potencia activa del movimiento no se encuentra en ninguna substancia que, estando en reposo, no pueda iniciar en sí misma el movimiento, o en alguna otra substancia. Lo mismo puede decirse respecto al pensamiento: la potencia de recibir ideas o pensamientos por la operación de alguna substancia exterior se llama potencia de pensar. Pero ésa no es sino una potencia pasiva o capacidad. En cambio, la aptitud de traer a la vista, cuando uno quiere, las ideas que estaban ausentes, o de comparar aquellas que nos parezca conveniente, eso sí constituye una potencia activa. Estas reflexiones pueden ser de alguna utilidad para que evitemos los errores acerca de las potencias y de las acciones en que la gramática y el giro común de los idiomas pueden hacernos caer; ya que aquello que se significa por los verbos que los gramáticos llaman activos, no significa siempre una acción; por ejemplo, estas proposiciones: *yo veo la luna, o una estrella,* o *yo siento el calor del sol,* que, aunque se expresan por un verbo activo, no significan ninguna acción en mí por la cual yo opere sobre aquellas substancias, sino que solamente significan la recepción de las ideas de luz, de redondez y de calor, en lo cual yo no soy activo, sino puramente pasivo, puesto que, estando mis ojos y mi cuerpo en esa posición, no puedo evitar recibir aquellas ideas. Pero cuando vuelvo los ojos hacia otro lado, o cuando pongo mi cuerpo fuera de los rayos del sol, entonces sí soy activo propiamente hablando, porque, por

mi propia elección y gracias a una potencia que está en mí, me dí a mí mismo esos movimientos. Una acción de esa índole es el producto de una potencia activa.

§ 73. Hasta aquí, y en breve esquema, he presentado un cuadro de nuestras ideas originales, de donde todas las demás se derivan, y de las que todas están formadas. De suerte que, si a estas últimas las considero como filósofo, para examinar de qué causas dependen y de qué están compuestas, creo que todas pueden reducirse a este pequeño número de ideas *primarias y originales*, a saber:

La extensión,
La solidez,
La movilidad o la potencia de ser movido.

Las cuales ideas recibimos del cuerpo, por medio de los sentidos.

La perceptividad, o la potencia de percepción, o de pensamiento.

La motividad o la potencia de mover.

(Pido perdón por el empleo de estos dos nuevos términos; los uso para evitar el peligro de que se me malentienda, lo cual podría acontecer si hubiera usado las palabras habituales.) Estas dos últimas ideas (la perceptividad y la motividad) nos vienen a la mente por vía de reflexión. Y si añadimos

La existencia,
La duración y
El número,

que pertenecen a ambas vías (la sensación y la reflexión), me parece que quizás tenemos todas las ideas originales de que dependen todas las demás. Porque, por esas ideas, creo que podríamos explicar la naturaleza de los colores, de los sonidos, de los sabores, de los olores y de todas las otras ideas que tenemos, si nuestras facultades fuesen lo suficientemente agudas para percibir las diversas modificaciones de la extensión, y los diversos movimientos de esos minúsculos cuerpos que producen en nosotros todas esas diferentes sensaciones. Pero como mi actual propósito se limita a investigar el conocimiento que la mente tiene de las cosas (por aquellas ideas y apariencias que Dios la ha capacitado para recibir de esas cosas), y de qué modo la mente se hace de semejante conocimiento, y no me propongo examinar las causas o maneras en que se produce, no me pondré, contrariando el objeto de este *Ensayo*, a investigar filosóficamente la peculiar constitución de los cuerpos, y la configuración de las partes, por donde tienen la potencia de producir en nosotros las ideas

de sus cualidades sensibles. No entraré, pues, más adelante en semejante disquisición, pues basta a mi propósito observar que el oro o el azafrán tienen la potencia de producir en nosotros la idea de amarillo; que la nieve o la leche tienen la potencia de producir en nosotros la idea de blanco, las cuales ideas podemos tener con sólo nuestra vista, sin necesidad de examinar la textura de las partes de esos cuerpos, ni las formas especiales o movimientos de las partículas que de ellos rebotan para causar en nosotros esas sensaciones particulares. Aunque, si pretendemos ir más allá de las meras ideas en nuestras mentes, con el deseo de inquirir sus causas, no podemos concebir que haya en los objetos sensibles ninguna otra cosa, por donde produzcan diversas ideas en nosotros, que la diversidad en bulto, forma, número, textura y movimiento de sus partes insensibles.

Capítulo XXII

DE LOS MODOS MIXTOS

§ 1. *Qué son los modos mixtos.* Habiendo tratado de los modos simples en los capítulos anteriores, y dado diversos ejemplos de algunos de los más importantes entre ellos, para mostrar qué son y de qué manera nos hacemos de ellos, ahora nos toca considerar, en seguida, aquellos que llamamos *modos mixtos,* como son, por ejemplo, las ideas complejas que designamos con los nombres de *obligación, ebriedad,* una *mentira,* etc., las cuales, puesto que consisten de diversas combinaciones de ideas simples de diferentes clases, he llamado *modos mixtos* para distinguirlos de los modos más simples, que consisten de sólo ideas simples de una misma clase. Y como, por otra parte, esos modos mixtos son combinaciones de ideas simples, que no se tienen por ser rasgos característicos de ningún ser real que tenga una existencia estable, sino como ideas dispersas e independientes que la mente pone juntas, por eso se distinguen de las ideas complejas de las substancias.

§ 2. *La mente los forma.* La experiencia nos enseña que la mente es puramente pasiva respecto a sus ideas simples, y que las recibe todas de la existencia y de las operaciones de las cosas, según que la sensación o la reflexión se las ofrece, sin que sea capaz de formar ella misma ni una sola de esas ideas. Pero si consideramos con atención esas ideas que llamo *modos mixtos* y de los cuales

ahora vamos hablando, encontraremos que su origen es muy diferente. Es frecuente que la mente ejerza una potencia activa en la formación de esas diversas combinaciones, ya que, estando provista de ideas simples, puede reunirlas en combinaciones diversas, de tal manera que forma una variedad de ideas complejas, sin examinar si existen así reunidas en la naturaleza. Y de allí, me parece, es por lo que esas ideas se llaman *nociones*, como si tuviesen su origen y su existencia constante más bien en los pensamientos de los hombres, que no en la realidad de las cosas; y para formar tales ideas, basta que la mente reúna sus partes y que permanezcan así unidas en el entendimiento, sin considerar si tienen un ser real; aunque no niego que algunas de ellas pueden proceder de la observación y de la existencia de varias ideas simples, combinadas de la misma manera en que están reunidas en el entendimiento. Porque el hombre que primero formó la idea de la hipocresía bien pudo haberla tomado de la observación de otro hombre que hacía gala, sin tenerlas, de buenas cualidades; o bien pudo haber formado en su mente esa idea, sin que haya tenido ese modelo para inspirarlo. Porque es evidente que en el principio de los idiomas y de las sociedades de los hombres, varias de esas ideas complejas, que concordaban con las leyes establecidas entre ellos, debieron necesariamente estar en la mente de los hombres antes de existir en ninguna otra parte, y que los nombres que significaban semejantes ideas complejas estaban en uso, y fueron forjados en respuesta a esas ideas antes de que las combinaciones que las forman existieran.

§ 3. *Algunas veces se adquieren por la explicación de sus nombres.* En verdad, ahora que ya están forjados los idiomas y que abundan en palabras para significar semejantes combinaciones, un modo habitual para adquirir esas ideas complejas es por la explicación de aquellos términos que las significan. Porque, como consisten en una reunión de ideas simples que han sido combinadas, es posible, por medio de las palabras que expresan esas ideas simples, representarlas a la mente de quien entienda esas palabras, aun cuando esa combinación compleja de ideas simples jamás se hubiese ofrecido a su mente por la existencia real de las cosas. Es así como un hombre puede tener las ideas de *sacrilegio* o de *asesinato*, si se le enumeran las ideas simples significadas en esas palabras, sin que jamás haya presenciado la comisión de ninguno de esos actos.

§ 4. *El nombre liga en una idea las partes de los modos mixtos.* Como todo modo mixto consiste de muchas ideas simples distin-

tas, parece razonable inquirir de dónde procede su unidad, y cómo una pluralidad tan particularizada llega a formar una sola idea, ya que semejantes combinaciones no existen siempre así reunidas en la naturaleza. A esto respondo que es llano que tienen su unidad en virtud de un acto de la mente que combina unitariamente esas diversas ideas simples y las considera como una sola idea compleja que encierra todas esas partes; y lo que acusa esa unión, o lo que generalmente se estima que la completa, es el nombre que se da a esa combinación. Porque es por los nombres por lo que los hombres ordinariamente dan razón de sus distintas clases de modos mixtos, raramente admitiendo o considerando que un cierto número de ideas simples formen una idea compleja, sin que exista algún nombre para significarla. Es así como, aunque el asesinato de un hombre viejo sea, en la naturaleza, algo que se preste tanto a ser unificado para formar una idea compleja, como el asesinato del propio padre, sin embargo, como no hay un nombre para significar lo primero, como existe el nombre de *parricidio* para significar lo segundo, no se toma lo primero por ser una idea compleja particular, ni como una clase distinta del acto, diferente del asesinato de un hombre joven, o de cualquier hombre.

§ 5. *Por qué causa se hacen modos mixtos.* Si inquirimos un poco más adelante para ver qué es lo que ocasiona que los hombres hagan diversas combinaciones de ideas simples para formar modos distintos y, como quien dice, fijos y por qué descuidan otras ideas simples que, en la naturaleza de las cosas mismas, tienen igual aptitud para ser combinadas y formar así ideas distintas, encontraremos que la razón se halla en la finalidad del lenguaje; la cual, siendo la de designar o de comunicar los pensamientos de los hombres los unos a los otros tan expeditamente como sea posible, los hombres generalmente hacen esa clase de combinaciones de ideas, convirtiéndolas en modos complejos a los cuales les dan ciertos nombres, según el uso frecuente que hagan de ellos, dadas sus costumbres y maneras de trato, dejando a las otras combinaciones, que rara vez tienen necesidad de mencionar, sueltas y sin el nombre que pueda servir para atarlas; prefiriendo, cuando las necesitan, enunciar una por una las ideas que las componen, mejor que recargarse la memoria de ideas complejas y de sus nombres, ideas de las que raramente y quizá jamás tengan ocasión de utilizar.

§ 6. *Por qué razón algunas palabras en un idioma no tienen equivalente en otro idioma.* Esto nos avisa cómo puede acontecer que

en todos los idiomas existan muchas palabras particulares que no pueden ser traducidas por ninguna sola palabra de otro idioma. Y es que las diversas modas, costumbres y maneras de una nación inducen a formar diversas combinaciones de ideas que son familiares y necesarias a un pueblo, las cuales otro pueblo jamás haya tenido ocasión de usar, o quizá, jamás haya siquiera advertido; y así, el pueblo que emplea esas combinaciones acaba por darles nombres a fin de evitar largas perífrasis en las cosas de la diaria conversación, y de ese modo se convierten en las mentes de esos hombres en otras tantas ideas complejas distintas. Así, por ejemplo, el *ostracismo* entre los griegos, y la *proscripción* entre los romanos eran palabras para las que no había un equivalente exacto entre otros idiomas, porque significaban ideas complejas que no estaban en las mentes de los hombres de otras naciones. Donde no existía esa costumbre, no existía la noción de ese acto; no se tenía necesidad de semejante combinación de ideas así unidas y como quien dice amarradas por aquellos términos; y, por lo tanto, en los otros países no había nombres para expresarlas.

§ 7. *Los idiomas cambian.* Por lo mismo, también podemos ver la razón por qué los idiomas cambian constantemente, adoptando nuevos términos y abandonando otros. Porque el cambio de las costumbres y de las opiniones trae consigo nuevas combinaciones de ideas, sobre las cuales es necesario pensar y hablar frecuentemente, y por eso, a fin de evitar largas descripciones, se les adscriben nombres nuevos, de tal manera que se convierten en nuevas especies de modos complejos. Para convencerse del gran número de ideas diferentes que, de ese modo, quedan encerradas en un breve sonido, y cuánto tiempo y aliento nos ahorramos al proceder así, bastará que cualquiera se tome el trabajo de enumerar todas las ideas que están significadas por los términos judiciales *suspender* o *apelar*, y que, en lugar de usar esas palabras, emplee perífrasis para comunicarle a otro lo que significan.

§ 8. *Dónde existen los modos mixtos.* Aunque tendré ocasión de considerar el asunto con mayor detenimiento cuando trate de las palabras y de su uso, no pude evitar las reflexiones que he hecho acerca de los nombres de los modos mixtos; porque como son combinaciones efímeras y transitorias de ideas simples, que sólo tienen una breve existencia y eso nada más en la mente de los hombres, y aun allí su existencia no se prolonga más allá del momento en que son pensadas, no tienen, pues, la apariencia de una

existencia constante y duradera en ninguna otra parte tanto como en los nombres que se les dan. Y por eso mismo, tratándose de esa clase de ideas, sus nombres son fácilmente tomados como si fuesen las ideas mismas que ellos expresan. Porque si nos ponemos a investigar dónde existen las ideas de un *triunfo* o de una *apoteosis* es evidente que ninguna de ellas pueden existir totalmente a la vez en ningún lugar de las cosas mismas, ya que se trata de actos que han requerido tiempo para su ejecución, de manera que no pueden existir totalmente a la vez. Y por lo que se refiere a la mente de los hombres, donde se supone que están alojadas las ideas de esos actos, allí también tienen una existencia muy precaria, de donde resulta que tendemos a anexarlas a los nombres que nos las sugieren.

§ 9. *Cómo adquirimos las ideas de los modos mixtos.* Hay, por lo tanto, tres vías por donde adquirimos las ideas complejas de los modos mixtos. *1)* Por experiencia y por observación de las cosas mismas. Así, viendo a dos hombres que luchan entre sí, o que tiran esgrima, adquirimos las ideas de lucha o de esgrima. *2)* Por invención, o sea juntando en nuestra mente varias ideas simples; de tal manera que quien primero inventó el arte de imprimir o de grabar tuvo una idea de esas artes, antes de que existieran. *3)* La tercera vía, que es la más común, es explicando los nombres de acciones que nunca vimos, o de nociones que no podemos ver, enumerando, y de ese modo, como quien dice, poniendo delante de nuestra imaginación todas aquellas ideas que componen esas acciones o nociones, y que son sus partes constitutivas. Porque habiendo acumulado en nuestra mente, por vía de la sensación y de la reflexión, unas ideas simples, y habiendo adquirido sus nombres por razón del uso, podemos representar ante otro, con esos nombres, cualquier idea compleja que deseamos que conciba, con tal de que no tenga ninguna idea simple que no conozca, y que tengan, para nosotros, el mismo nombre que para él. Porque, en última instancia, todas nuestras ideas complejas pueden resolverse en las ideas simples de que están compuestas y originalmente formadas, aun cuando, quizás, sus ingredientes inmediatos, si se permite la expresión, también sean ideas complejas. Así, el modo mixto significado por la palabra *mentira* está formado por las siguientes ideas simples: *1)* sonidos articulados; *2)* ciertas ideas en la mente de quien habla; *3)* aquellas palabras que sean los signos de esas ideas; *4)* la unión de esos signos reunidos por afirmación o por negación, de modo diverso a las ideas que significan, según están en la mente de quien habla. Me parece que no hace falta que entre

más a fondo en el análisis de esa idea compleja que llamamos una *mentira:* lo que he dicho basta para mostrar que está compuesta de ideas simples, y sería una ofensa tediosa a mi lector molestarlo con una enumeración más minuciosa de todas las ideas simples particulares que forman aquella idea compleja; lo cual, de cuanto se ha dicho, puede si gusta hacer por su cuenta. Lo mismo puede hacerse respecto a todas las ideas complejas, cualesquiera que sean; las cuales, por más compuestas y de nuevo compuestas, pueden finalmente resolverse en ideas simples, que son todo el material del conocimiento o del pensamiento que tenemos, o que podamos tener. Y no por esto debemos temer que la mente se vea restringida a un número escaso de ideas, si consideramos el inagotable surtido de modos simples que nos ofrecen por sí solos el número y la forma. Fácilmente podemos imaginar, pues, lo lejos que están de ser pocos y escasos los modos mixtos, que admiten las variadas combinaciones de diversas ideas simples y de sus infinitos modos. De tal manera que, antes de que acabemos esta obra, veremos que nadie debe temer que carecerá de espacio y ámbito para el vuelo de sus pensamientos, aun cuando, según yo pretendo, se vean confinados a sólo las ideas simples que se reciben por vía de la sensación y de la reflexión, y de sus diversas combinaciones.

§ 10. *Las ideas más modificadas son las del movimiento, del pensamiento y de la potencia.* Vale la pena observar cuáles de nuestras ideas simples han sido más modificadas, y que han servido para formar el mayor número de modos mixtos, con nombres que se les han dado para significarlos. Y ésas han sido estas tres: el *pensamiento,* el *movimiento* (que son las dos ideas que encierran en sí toda acción) y la *potencia,* de donde se concibe que esas acciones proceden. Estas ideas simples, digo, de pensamiento, movimiento y potencia, han sido las que se han visto más modificadas, y de cuyas modificaciones se ha formado el mayor número de modos complejos, con nombres para significarlos. Porque, como en la acción consiste el gran negocio del género humano, y el objeto todo acerca del cual se refieren las leyes, no es sorprendente que los diversos modos del pensamiento y del movimiento hayan sido advertidos; que sus ideas hayan sido observadas y atesoradas en la memoria, y que se les hayan impuesto nombres, sin lo cual malamente se podrían hacer leyes, o reprimir el vicio y el desorden. Tampoco podría haber, faltando esas ideas complejas que carecieran de sus nombres, ninguna comunicación entre los hombres; y por eso, los hombres han establecido nombres, y han supuesto en sus mentes ciertas ideas establecidas acerca de los

modos, de diversas acciones, distinguiéndolas por sus causas, sus medios, sus objetos, sus fines, sus instrumentos, sus tiempos y lugares y demás circunstancias, y así también de las ideas de sus diversas potencias que se refieren a dichas acciones. Tal, por ejemplo, la *osadía,* que es la potencia de hablar o de hacer lo que nos proponemos, delante de otras personas, sin temor ni desconcierto; potencia que, por lo que se refiere a hablar, tenía entre los griegos un nombre especial (παρρησία), la cual potencia o capacidad en un hombre de hacer cualquier cosa, una vez que se ha adquirido por hacer frecuentemente una misma cosa, constituye esa idea que llamamos *hábito;* y cuando está pronta y lista en toda ocasión para convertirse en acto, la llamamos *disposición;* así el ser malhumorado es una disposición o aptitud al enojo.

Para concluir, si examinamos cualquier modo de acción, por ejemplo, la consideración y el asentimiento, que son acciones de la mente; correr o hablar, que son acciones del cuerpo; venganza o asesinato, que son acciones de la una y del otro, veremos que no son sino otras tantas acumulaciones de ideas simples, que, en conjunto, forman las ideas complejas significadas por esos nombres.

§ 11. *Varias palabras que al parecer significan alguna acción no significan sino el efecto.* Como la potencia es la fuente de donde procede toda acción, damos el nombre de *causa* a las substancias en que residen esas potencias, cuando ejercen esa potencia en acto; y las substancias que de ese modo se producen, o las ideas simples que, por el ejercicio de esa potencia, entran en cualquier sujeto, se llaman *efectos.* La eficacia por la cual se produce la nueva substancia o idea, se llama, en el sujeto que ejerce el poder, *acción;* pero en el sujeto en quien se cambia o se produce cualquier idea simple, se llama *pasión.* La cual eficacia, por más variada que sea y por más infinitos que sean sus efectos, yo creo que no podemos concebirla, en agentes intelectuales, como siendo otra cosa que no sean modos del pensamiento y de la volición, y en agentes corporales, no siendo otra cosa que no sean modificaciones del movimiento. Y digo que me parece que no podemos concebir que dicha eficacia sea otra cosa que lo que acabo de decir, porque confieso que no tengo noción alguna ni idea de otra especie de acción, aparte de esas, que produzca efectos; de tal suerte que se trata de algo completamente alejado de mis pensamientos, de mis aprehensiones y de mi conocimiento, y que está tan en la oscuridad como, para mí, estarían otros distintos cinco sentidos, o para un ciego, las ideas de los colores. Y, por lo tanto, muchas palabras que parecen expresar alguna acción, nada en absoluto

significan de la acción, o del *modus operandi,* sino que meramente aluden a los efectos, junto con algunas circunstancias del sujeto que padece la acción, o la causa operante. Así, por ejemplo, la creación y la aniquilación no contienen en sí ninguna idea acerca de la acción o de la manera en que se producen, sino simplemente de la causa y de la cosa que se hace. Y cuando un campesino dice que el frío congela el agua, aunque la palabra congelar parece significar una acción, lo cierto es, sin embargo, que no significa sino el efecto; es, a saber: que el agua, antes flúida, se ha convertido en dura y consistente, sin que aquella palabra contenga ninguna idea acerca de la acción por la cual se hace eso.

§ 12. *Los modos mixtos también se forman con otras ideas.* Me parece que no hará falta advertir aquí que, aunque la potencia y la acción forman el mayor número de los modos mixtos que han sido designados con nombres, y que son más familiares en la mente y en el habla de los hombres, no debemos excluir, sin embargo, otras ideas simples y sus variadas combinaciones. Será aún menos necesario, creo, que enumere todos los modos mixtos que han sido fijados por medio de nombres; eso equivaldría a escribir un diccionario de la mayor parte de las palabras empleadas en la teología, en la ética, en la jurisprudencia, en la política y en varias otras ciencias. Cuanto pide mi propósito actual es mostrar qué clase de ideas son las que llamo *modos mixtos;* de qué manera la mente se hace de ellas, y que no son sino combinaciones formadas de ideas simples que proceden de la sensación y de la reflexión; todo lo cual, supongo, es lo que he hecho.

Capítulo XXIII

DE NUESTRAS IDEAS COMPLEJAS DE LAS SUBSTANCIAS

§ 1. *Cómo se forman las ideas acerca de las substancias.* La mente estando abastecida, como ya he declarado, de un gran número de ideas simples que le llegan por vía de nuestros sentidos, según se encuentran en las cosas exteriores, o por vía de la reflexión sobre sus propias operaciones, advierte, además, que un cierto número de esas ideas simples siempre van juntas; y que presumiéndose que pertenecen a una sola cosa, se les designa, así unidas, por un solo nombre, ya que las palabras se acomodan a la

aprehensión común, y su utilidad consiste en expeditar la expresión de las ideas. De allí viene que, por inadvertencia, propendemos a hablar y a considerar lo que en realidad constituye una complicación de ideas juntas, como si se tratase de una idea simple. Porque, como ya he dicho, al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos á suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos *substancia.*

§ 2. *Nuestra idea de la substancia en general.* De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura substancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman *accidentes.* Si se pregunta a alguien por el sujeto al cual el color o el peso son inherentes no podrá contestar sino que las partes sólidas extensas. Y si se le pregunta qué es aquello a lo cual la solidez y la extensión son inherentes, no estará en mejor situación que la del indio antes mencionado, quien, al decir que al mundo lo soportaba un gran elefante, le fue preguntado que en qué se apoyaba, a su vez, el elefante. A esto, contestó que se apoyaba en una gran tortuga; pero como todavía fue apremiado para decir en qué consistía el apoyo de esa tortuga de amplias espaldas, contestó que consistía en un algo que no sabía qué era. Y lo mismo acontece en el asunto del cual nos vamos ocupando, así como en todos los demás casos donde usamos palabras sin tener ideas claras y distintas; pues entonces hablamos como niños, quienes, al ser preguntados qué es tal o cual cosa que no conocen, dan de inmediato esta respuesta satisfactoria: que es *algo;* lo que en verdad no significa, cuando así se usa, ya sea por niños o por hombres, sino que no saben qué cosa es, y que aquella cosa de la que pretenden tener conocimiento y de la que hablan es de lo que no tienen en absoluto ninguna idea distinta, de manera que están respecto a ella en una ignorancia perfecta y en completa obscuridad. La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de *substancia,* como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, *sine re substante,* sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte *substantia,* la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta.

§ 3. *De las clases de substancia.* Una vez que nos hemos formado de ese modo una idea obscura y relativa de la substancia en general, nos formamos después las ideas de clases particulares de substancias, al reunir esas combinaciones de ideas simples que la experiencia y la observación que hacemos por los sentidos nos advierten que se dan juntas, y que nosotros suponemos, por este efecto, que emanan de la constitución particular interna o de la esencia desconocida de esa substancia. De ese modo es como llegamos a tener las ideas de un hombre, de un caballo, del oro, del agua, etc., de las cuales substancias, si alguien tiene alguna otra idea que no sea la de ciertas ideas simples que coexisten juntas, me remito a la experiencia personal de cada quien. Son las cualidades comunes, observables en el hierro o en el diamante, puestas juntas, las que forman la verdadera idea compleja de esas substancias que el herrero o el joyero conocen por lo común mucho mejor que el filósofo, quien, pese a las formas substanciales de que habla, no tiene ninguna otra idea de aquellas substancias más que la formada por la reunión de aquellas ideas simples que se encuentran en ellas. Sólo que debemos notar que nuestras ideas complejas de las substancias, además de todas las ideas simples de que están formadas, siempre van acompañadas de la idea confusa de algo a lo cual pertenecen y en lo cual subsisten; y, por lo tanto, cuando hablamos de cualquier clase de substancia, decimos que es una *cosa* que tiene estas o aquellas cualidades, como que el cuerpo es una *cosa* extensa, con forma y capaz de movimiento; que el espíritu es una *cosa* capaz de pensar; y asimismo decimos que la dureza, la friabilidad y el poder de atraer el hierro son cualidades que se encuentran en el imán. Estos y otros modos semejantes de hablar intiman que siempre se supone que la substancia es *algo* además de la extensión, de la forma, de la solidez, del movimiento, del pensamiento o de otras ideas observables, aunque no sabemos qué es lo que sea.

§ 4. *Nò tenemos ninguna idea clara de la substancia en general.* De allí que, cuando hablamos o pensamos de alguna clase particular de substancia corpórea, como caballo, piedra, etc., aunque la idea que tenemos de ambas no sea sino la complejidad o combinación de aquellas diversas ideas simples de las cualidades sensibles que habitualmente encontramos unidas en esas cosas llamadas caballo y piedra, sin embargo, porque no podemos concebir de qué manera puedan subsistir solas, ni la una en la otra, suponemos que existen y que están sostenidas en y por un sujeto

que les sea común; el cual soporte designamos con el nombre de *substancia,* si bien es seguro que no tenemos ninguna idea clara o distinta acerca de esa *cosa* que suponemos sea el soporte.

§ 5. *Tenemos una idea tan clara del espíritu como del cuerpo.* Lo mismo acontece respecto a las operaciones de la mente, a saber: pensar, razonar, temer, etc., las cuales, puesto que concluimos que no subsisten por sí mismas, y puesto que no aprehendemos de qué manera pueden pertenecer al cuerpo o de qué manera pueda el cuerpo producirlas, tendemos a pensar que son las acciones de alguna otra substancia que llamamos el *espíritu.* De donde es evidente, sin embargo, que, puesto que no tenemos ninguna otra idea o noción de la materia, sino como algo en lo cual subsisten aquellas muchas cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos, no bien suponemos una substancia, en que subsistan el pensar, el conocer, el dudar y el poder de movimiento, etc., cuando ya tenemos una noción tan clara de la substancia del espíritu, como la que tenemos del cuerpo; la una, suponiéndose que es (sin que sepamos qué es lo que sea) el *substratum* de aquellas ideas simples que tomamos del exterior; la otra, suponiendo que es (con igual ignorancia acerca de lo que es) el *substratum* de aquellas operaciones que experimentamos por dentro en nosotros mismos. Es llano, entonces, que la idea de una substancia corpórea en la materia está tan alejada de nuestras concepciones y aprehensiones como la idea de una substancia espiritual, o el espíritu; y, por lo tanto, de la circunstancia de que no tengamos ninguna noción de la substancia espiritual, no estamos, por eso, mayormente autorizados a concluir su no-existencia, que a negar, por la misma razón, la existencia del cuerpo; porque es tan razonable afirmar que no hay cuerpo, puesto que no tenemos ninguna idea clara y distinta de la substancia de la materia, como decir que no hay espíritu, puesto que no tenemos ninguna idea clara y distinta de la substancia de un espíritu.

§ 6. *De las clases de substancias.* Cualquiera, pues, que sea la secreta y abstracta naturaleza de la substancia en general, todas las ideas que tenemos acerca de las distintas y particulares clases de substancias no son sino diversas combinaciones de ideas simples, que coexisten en una causa de unión, la cual, aunque desconocida, hace que el todo subsista por sí mismo. Por semejantes combinaciones de ideas simples, y sólo por eso, es como nos representamos a nosotros mismos las clases particulares de substancias; tales son las ideas que tenemos en la mente de las diversas espe-

cies de substancias; y tal es lo único que, por medio de nombres específicos, significamos a otros hombres cuando, por ejemplo, decimos hombre, caballo, sol, agua, hierro. Al escuchar semejantes palabras, quien entienda el idioma se forja en su mente una combinación de aquellas ideas simples que ha observado que existen juntas comúnmente, o que cree que así existen, bajo cualquiera de esas denominaciones; todas las cuales ideas supone que subsisten y que están, como quien dice, adheridas a ese común y desconocido sujeto, quien, a su vez, no es inherente a ninguna otra cosa, aunque al mismo tiempo sea manifiesto, como cada quien puede convencerse si examina sus propios pensamientos, que no tenemos ninguna idea de alguna substancia particular, como del oro, de un caballo, del hierro, del hombre, del vitriolo, del pan, que no sea sino meramente de aquellas cualidades sensibles, que se supone son inherentes, al suponer un *substratum* que ofrece, como quien dice, un soporte a esas cualidades o ideas simples que han sido observadas como existiendo unidas en conjunto. Así ¿qué otra cosa es la idea que tenemos del sol, sino un agregado de las diversas ideas simples de luminoso, caliente, redondez, que tiene un movimiento constante y uniforme, a cierta distancia de nosotros, y quizás alguna otra más, según que, quien haya pensado o discurrido sobre el sol, haya sido más o menos exacto en la observación de aquellas cualidades sensibles, ideas o propiedades que están en esa cosa que llamamos el sol?

§ 7. *La potencia forma una parte considerable de nuestras ideas complejas de las substancias.* Porque tendrá la más perfecta idea de cualquiera de las clases particulares de substancia quien haya recogido y reunido el mayor número de esas ideas simples que en ella existen, entre las cuales deben computarse sus potencias activas y sus capacidades pasivas; las cuales, aunque no son ideas simples, pueden a este respecto, y en gracia a la brevedad, considerarse sin inconveniente como tales. Así, la potencia de atraer el hierro es una de las ideas de la idea compleja de esa substancia que llamamos un *imán;* y la potencia de ser así atraído es una parte de la idea compleja que llamamos *hierro;* las cuales potencias pasan por ser cualidades inherentes a esos sujetos. Porque como toda substancia tiene la misma aptitud, por las potencias que observamos en ella, tanto para cambiar algunas cualidades sensibles en otros sujetos, como para producir en nosotros esas ideas simples que recibimos inmediatamente de ella, nos descubre, por vía de esas nuevas cualidades sensibles producidas en otros sujetos, esas potencias que, de ese modo, afectan mediatamente nuestros

sentidos de una manera tan normal como inmediatamente lo hacen sus cualidades sensibles. En el fuego, por ejemplo, percibimos inmediatamente por nuestros sentidos su calor y su color, los cuales, cuando los consideramos correctamente, no son sino potencias que tiene el fuego para producir esas ideas en nosotros. De la misma manera, nosotros también percibimos por nuestros sentidos el color y la luminosidad del carbón, de donde alcanzamos el conocimiento de otra potencia en el fuego, que es la de poder cambiar el color y la consistencia de la madera. En el primer caso, de un modo inmediato, en el segundo caso, de un modo mediato, el fuego nos descubre esas diversas potencias, de donde resulta que las vemos como partes de sus cualidades, de manera que las reconocemos como partes de las ideas complejas de fuego. Porque, como todas esas potencias de que alcanzamos conocimiento sólo terminan en la alteración de algunas cualidades sensibles en aquellos sujetos sobre los cuales operan dichas potencias, y de ese modo los hacen exhibir para nosotros unas nuevas ideas sensibles, por eso pongo a esas potencias entre las ideas simples que forman las ideas complejas de las diversas clases de substancias, aun cuando es cierto que esas potencias, consideradas en sí mismas, son ideas complejas. Y en este sentido lato deseo que se me entienda, cuando pongo cualquiera de esas potencialidades entre las ideas simples que reunimos en la mente cuando pensamos en substancias particulares; ya que es necesario tener en cuenta las potencias que diversamente están en ellas, si queremos tener nociones verdaderas y distintas acerca de las diversas clases de substancias.

§ 8. Y *por qué.* Por lo demás, no debe sorprendernos que las potencias formen una parte considerable de nuestras ideas complejas de las substancias, puesto que sus cualidades secundarias son, en la mayoría de las substancias, aquello que principalmente sirve para distinguir unas de otras, y aquello que comúnmente forma una parte considerable de la idea compleja de sus diversas clases. Porque, como nuestros sentidos no alcanzan a describir el volumen, la textura y la forma de las partículas minúsculas de los cuerpos, de que dependen su verdadera constitución y diferencias, nos conformamos con utilizar sus cualidades secundarias como los rasgos y signos característicos para forjar en nuestra mente ideas acerca de ellos, y para distinguirlos unos de los otros. Y, según ya se ha mostrado, todas esas cualidades secundarias no son sino meras potencias; porque el color y el sabor del opio no son, al igual que sus virtudes soporíficas o anodinas, sino meras potencias

que dependen de sus cualidades primarias, por las cuales es idóneo para producir diferentes operaciones sobre diferentes partes de nuestro cuerpo.

§ 9. *Tres clases de ideas forman nuestras ideas complejas de las substancias.* Las ideas que forman nuestras ideas complejas de las substancias corporales son de tres clases. Primero, las ideas de las cualidades primarias de las cosas que descubren nuestros sentidos, y que están en ellas, independientemente de que las percibamos o no. Tales son el volumen, la forma, el número, la situación y el movimiento de las partes de los cuerpos que realmente están en ellos, sea que reparemos en ello o no. Segundo, las cualidades secundarias sensibles que, dependiendo de aquéllas, no son sino las potencias que tienen aquellas substancias para producir en nosotros diversas ideas por nuestros sentidos; las cuales ideas no están de otro modo en las cosas mismas, sino del modo en que está cualquier cosa en su causa. Tercero, la aptitud que consideramos en cualquier substancia para provocar o para sufrir alteraciones de las cualidades primarias, que sean tales que la substancia así alterada produzca en nosotros unas ideas diferentes a las que antes producía; y es eso que se llama *potencia activa* y *potencia pasiva;* dos potencias que, en la medida que tenemos de ellas alguna noticia o noción, se terminan sólo en ideas sensibles simples. Porque, cualquiera que sea la alteración que un imán pueda producir en las partículas minúsculas del hierro, careceríamos completamente de toda noción de la potencia que tiene el imán para operar sobre el hierro si no fuera porque su movimiento sensible nos la descubre; y no dudo que haya mil cambios que los cuerpos que manejamos a diario tienen el poder de producir, los unos sobre los otros, y de los cuales no tenemos la menor sospecha, porque nunca se revelan en efectos sensibles.

§ 10. *Las potencias forman una parte muy considerable de nuestras ideas complejas de las substancias.* Con justicia se puede decir, por lo tanto, que las potencias forman una parte muy considerable de nuestras ideas complejas de las substancias. Quien se tome el trabajo de examinar la idea compleja que tiene del oro encontrará que varias de las ideas que la componen no son sino potencias; así la potencia de fundirse, sin dejarse gastar por el fuego, y la de disolverse en *aqua regia,* son ideas tan necesarias para formar nuestra idea compleja del oro, como las ideas de su color o de su peso; las cuales, si se las considera bien, no son también sino potencias diversas. Porque, para hablar con verdad, la

amarillez no está realmente en el oro, sino que es una potencia en el oro para producir en nosotros, por vía de la vista, esa idea, cuando ese metal está debidamente iluminado; y el calor, que es algo de que no podemos prescindir en nuestra idea del sol, no está más, en ningún sentido real, en el sol que lo está la blancura que el sol pone en la cera. Se trata, por igual, de dos potencias en el sol que operan por el movimiento y la forma de sus partes insensibles, de tal modo que afectan a un hombre, haciéndolo tener la idea de calor, o que afectan a la cera de manera que sea capaz, a su vez, de producir en un hombre la idea de blanco.

§ 11. *Las ahora cualidades secundarias de los cuerpos desaparecerían si pudiéramos descubrir las cualidades primarias de sus partes minúsculas.* Si poseyéramos unos sentidos suficientemente agudos para poder discernir las partículas minúsculas de los cuerpos, y la verdadera constitución de que dependen sus cualidades sensibles, no dudo que producirían en nosotros ideas muy distintas, y que aquello que ahora es el color amarillo del oro desaparecería, y en su lugar veríamos una textura admirable de partes de cierto tamaño y de cierta forma. Esto es lo que claramente nos revela el microscopio, porque lo que a nuestros ojos produce un cierto color aparece ser algo muy distinto cuando aumentamos la agudeza de nuestra vista con el auxilio de ese aparato; de tal suerte que, gracias a esa alteración de, como quien dice, la proporción del volumen de las partículas minúsculas de un objeto que a la simple vista aparece coloreado, produce diferentes ideas de las que producía antes. Así, la arena o el vidrio molido, que a la simple vista son opacos y blancos, aparecen diáfanos en el microscopio; y un pelo visto de ese mismo modo pierde el color que tenía y aparece en buena medida diáfano, con mezcla de algunos colores brillantes y luminosos, como los que produce la refracción de los diamantes y de otros cuerpos diáfanos. A la simple vista, la sangre es roja; pero si la observamos con un buen microscopio, de manera que se vean sus partes pequeñas, solamente aparecen unos pocos glóbulos rojos flotando en un líquido diáfano; y el aspecto que mostrarían esos mismos glóbulos rojos, si tuviéramos lentes que pudieran aumentarlos mil o diez mil veces más, es algo enteramente incierto.

§ 12. *Las facultades que poseemos para descubrir las cosas se acomodan a nuestro estado.* El infinito y sabio Autor nuestro y de todas las cosas que nos rodean ha acomodado nuestros sentidos, nuestras facultades y nuestros órganos a las necesidades de la vida

y al asunto que debe ocuparnos en este mundo. Por medio de nuestros sentidos somos capaces de conocer y distinguir las cosas, y de examinarlas hasta el grado de poder emplearlas en beneficio nuestro y de diversas maneras para satisfacer las exigencias de esta vida. Tenemos la suficiente penetración respecto a la admirable constitución y efectos de las cosas, para poder admirar y exaltar la sabiduría, el poder y la bondad de su Autor. Para alcanzar semejante conocimiento, que es el que está adecuado a nuestra condición presente, no nos faltan facultades; pero, por lo visto, Dios no tuvo el designio de que lleguemos a tener un conocimiento perfecto, claro y adecuado de las cosas, el cual, quizá, no está en la comprensión de cualquier ser finito. Poseemos facultades (embotadas y débiles como son) para poder descubrir en las criaturas lo que basta para conducirnos al conocimiento del Creador, y al conocimiento de nuestros deberes; y estamos lo bastante provistos de capacidades para poder satisfacer las necesidades de la vida; y a eso se reduce cuanto tenemos que hacer en este mundo. Pero si nuestros sentidos se viesen alterados y fuesen más agudos y despiertos de lo que son, las apariencias y el trazo de las cosas tendrían un aspecto muy diferente para nosotros; aspecto que, me inclino a pensar, no convendría a nuestro ser, o, por lo menos, no convendría a nuestro bienestar en esta parte del universo en que habitamos. Quien considere lo poco capacitados que estamos, por nuestra constitución, para soportar un cambio de aire en una altitud que no sea mucho mayor de aquella a la que estamos acostumbrados a respirar, tendrá buen motivo para convencerse de que, en este globo de tierra que nos ha sido asignado como mansión, el Arquitecto omnisapiente ha adecuado mutuamente nuestros órganos y los cuerpos que deberán afectarlos. Si nuestro oído fuese mil veces más penetrante de lo que es estaríamos atormentados por un ruido perpetuo, y aun en el retiro más silencioso nos sería tan difícil dormir o meditar como si nos encontráramos en medio de una batalla naval. Pero es más, si el más instructivo de nuestros sentidos, la vista, fuese aumentada en un hombre mil o diez mil veces más de lo que ahora podemos aumentarla por el mejor microscopio, entonces serían visibles para él a la simple vista las cosas que son varios millones de veces más pequeñas que los más pequeños objetos visibles ahora, de tal manera que se acercaría más al descubrimiento de la textura y de los movimientos de las partículas minúsculas de las cosas corporales, y, en muchos casos, sería probable que alcanzara a tener ideas de la constitución interna de ciertos cuerpos; pero resultaría, entonces, que ese hombre estaría en un mundo muy diferente al de las

demás personas; nada aparecería igual para él y para los otros; las ideas visibles de todas las cosas serían diferentes, de tal manera que dudo si ese hombre y los demás podrían hablar acerca de los objetos de la vista, o si podrían tener comunicación respecto a los colores, ya que sus apariencias serían tan completamente diferentes. Y quizá tan gran agudeza y penetración de vista no toleraría los rayos del sol, ni aun la luz del día; y no permitiría ver, a un tiempo, sino una parte muy pequeña de cualquier objeto, y eso, además, solamente a una distancia muy cercana. Y si es cierto que, con la ayuda de tales ojos microscópicos (si se me permite la expresión), un hombre podría penetrar más allá de lo ordinario dentro de la secreta composición y radical textura de los cuerpos, de poca ventaja le sería ese cambio, si semejante vista tan aguda no le servía para llevarlo al mercado y a la lonja, por incapacidad de ver a distancia las cosas que tenía que evitar, o de distinguir las cosas de que tuviera necesidad, por medio de las cualidades sensibles que sirven a los otros hombres para identificarlas. Quien tuviera una vista lo suficientemente aguda como para ver la configuración de las partículas minúsculas del resorte de un reloj, y que pudiera observar la peculiar estructura e impulso de que depende su movimiento elástico, descubriría, sin duda, algo muy admirable; pero si unos ojos así hechos no podían mirar de un golpe las manecillas y los números de la esfera, y, por lo tanto, no podían ver a distancia la hora, su poseedor no sacaría gran provecho de tanta agudeza de vista; la cual, mientras servía para descubrir la traza secreta de las partes de la máquina, sería causa de que ésta perdiera su utilidad.

§ 13. *Conjetura acerca de los espíritus.* Que se me permita en este lugar proponer una extravagante conjetura mía, ya que tenemos algún motivo (si podemos conceder algún crédito a cosas que se dice que nuestra filosofía no puede explicar) para imaginar que los espíritus pueden asumir cuerpos de diverso volumen, forma y composición de partes; y es que, acaso, una gran ventaja que algunos de ellos tienen sobre nosotros consiste en que pueden forjar y acomodar para sí ciertos órganos de sensación y de percepción adecuados para el propósito presente que tengan y a las circunstancias del objeto que deseen considerar. Porque ¿en cuánto no excedería en conocimiento un hombre a todos los demás, si gozara de la sola facultad de alterar la estructura de sus ojos de tal modo que fuera capaz de todos los grados de visión que el auxilio de los lentes (advertido al principio por casualidad) nos ha enseñado a concebir? ¿Qué maravillas no descubriría quien

pudiera acomodar de tal manera sus ojos a toda clase de objetos, para ver, cuando quisiera, la forma y el movimiento de las partículas minúsculas de la sangre y de otros jugos de los animales, de un modo tan distinto como podría ver, en otro momento, la figura y el movimiento de los animales mismos? Pero para nosotros, en nuestro actual estado, la posesión de unos órganos inalterables y capacitados para descubrir la forma y los movimientos de las partes minúsculas de los cuerpos, de donde dependen aquellas cualidades sensibles que ahora observamos en ellos, probablemente no sería ventajosa. No cabe duda que Dios habrá dispuesto lo que sea mejor para nosotros en nuestra condición actual: nos ha adecuado para la vecindad de los cuerpos que nos rodean, y con los cuales tenemos qué hacer; y si es cierto que no podemos, dadas nuestras facultades, alcanzar un conocimiento perfecto de las cosas, sin embargo, nos sirven bien para lograr aquellos fines arriba mencionados, que constituyen nuestra gran ocupación. Pido perdón a mi lector por haber expuesto una fantasía tan loca, acerca de los modos de percepción de los seres que están por encima de nosotros; pero, por más extravagante que pueda ser, dudo que podamos imaginar nada acerca del conocimiento que tengan los ángeles, que no sea de ese modo, poco más o menos, en razón y proporción a lo que encontramos y observamos en nosotros mismos. Y si no podemos menos de admitir que el poder y la sabiduría infinitos de Dios pueden forjar criaturas dotadas de miles de facultades y de modos diversos a los nuestros para percibir las cosas exteriores, lo cierto es que nuestros pensamientos no pueden ir más allá de lo que nos es propio: tan imposible es que, aun nuestras conjeturas, se extiendan más allá de las ideas que recibimos por vía de sensación y de reflexión. Por lo menos, la suposición de que los ángeles a veces asumen cuerpos no debe parecernos demasiado sorprendente, ya que algunos de los más antiguos y doctos padres de la Iglesia parece que estimaron que dichos espíritus tenían cuerpos; y esto es seguro: que su estado y su modo de existir nos son desconocidos.

§ 14. *Ideas complejas de las substancias.* Pero, para volver al asunto que traemos entre manos, es decir, la cuestión de las ideas que tenemos de las substancias y de los medios por los cuales las adquirimos, digo que nuestras ideas específicas de las substancias no son sino una reunión de un cierto número de ideas simples, consideradas como unidas en una sola cosa. Aun cuando a estas ideas de las substancias se les llama comúnmente aprehensiones simples, y a sus nombres se les dice términos simples, sin embargo,

en realidad son complejas y compuestas. Así, la idea que un hombre significa con la palabra *cisne* es color blanco, cuello largo, pico rojo, patas negras y dedos unidos, y todo eso de un cierto tamaño, con la potencia de nadar en el agua, y de producir un cierto tipo de ruido, y quizá, para un hombre que haya observado detenidamente a esa especie de aves, algunas otras propiedades que terminan todas en ideas simples sensibles, todas unidas en un sujeto común.

§ 15. *La idea de las substancias espirituales es tan clara como la de las substancias corporales.* Además de las ideas complejas que tenemos de las substancias materiales sensibles, de las cuales acabo de hablar, también podemos forjar la idea compleja de un espíritu inmaterial por medio de las ideas simples que hemos recibido de aquellas operaciones de la mente que a diario experimentamos en nosotros mismos, tales como pensar, entender, desear, conocer, y la potencia de iniciar el movimiento, etc., como existentes en alguna substancia. De esta suerte, juntando las ideas de pensar, de percibir, de libertad y de la potencia de moverse y de mover otras cosas, alcanzamos una noción tan clara de las substancias inmateriales, como la que tenemos de substancias materiales. Porque si juntamos las ideas de pensar y de volición, o de la potencia de mover o de aquietar un movimiento corporal, todo ello unido a la substancia, de la cual carecemos de una idea distinta, tenemos así la idea de un espíritu inmaterial; y juntando las ideas de partes sólidas y coherentes y de la potencia de ser movido, unidas a la substancia, de la cual, asimismo, carecemos de una idea positiva, tenemos la idea de la materia. La primera es una idea tan clara y distinta como la otra; porque las ideas de pensar y de mover un cuerpo son ideas tan claras y distintas como las ideas de extensión, de solidez y de ser movido. Porque nuestra idea de substancia es igualmente obscura, o inexistente en ambos casos; no es sino un no sé qué que suponemos como soporte de esas ideas que llamamos accidentes. En realidad, sólo la falta de reflexión nos induce a pensar que nuestros sentidos no nos revelan sino cosas materiales; pero cada acto de la sensación, si lo consideramos debidamente, nos ofrece una visión igual de ambas partes de la naturaleza: lo corporal y lo espiritual. Porque, a la vez que conozco, al ver o al oír, etc., que hay un ser corporal fuera de mí, es decir, el objeto de esa sensación, también conozco, con mayor seguridad, que hay dentro de mí un ser espiritual que ve y que oye. Esto, no puedo menos de convencerme de ello, no puede

ser la acción de la mera materia insensible; y no podría jamás acontecer sin un ser pensante inmaterial.

§ 16. *No tenemos ninguna idea de la substancia abstracta.* Por la idea compleja de la extensión, de la forma, del color, y de todas las demás cualidades sensibles, que es todo cuanto conocemos del cuerpo, estamos tan lejos de la idea de la substancia del cuerpo como si nada supiéramos de ella. Y cualesquiera que sean el conocimiento y la familiaridad que nos imaginamos tener respecto a la materia, y a pesar de las muchas cualidades que los hombres creen percibir y conocer en los cuerpos, veremos que, bien examinado el asunto, las ideas primarias que se tienen del cuerpo no son ni en mayor número, ni más claras que las que se tienen acerca de los espíritus inmateriales.

§ 17. *La cohesión de las partes y el impulso son las ideas primarias del cuerpo.* Las ideas primarias que tenemos del cuerpo, como particulares suyas, y que lo distinguen del espíritu, son la cohesión de partes sólidas, y, por lo tanto, separables, y la potencia de comunicar movimiento por impulso. Éstas, me parece, son las ideas originales propias y peculiares a lo corpóreo, porque la forma no es sino la consecuencia de la extensión finita.

§ 18. *El pensamiento y la motividad (potencia de mover) son las ideas primarias del espíritu.* Las ideas que tenemos como pertenecientes y peculiares al espíritu, son el pensamiento y la voluntad, o la potencia de poner al cuerpo en movimiento por el pensamiento, y la libertad, que es consecuencia de esa potencia. Porque, así como el cuerpo no puede comunicar su movimiento sino por impulso dado a otro cuerpo que encuentra en reposo, así la mente puede poner o dejar de poner en movimiento a los cuerpos, según le plazca. En cuanto a las ideas de existencia, duración y de movilidad, son comunes al cuerpo y al espíritu.

§ 19. *Los espíritus son capaces de movimiento.* No hay ninguna razón por la cual parezca extraño que yo haga que la movilidad pertenezca al espíritu; porque, como no tengo ninguna otra idea del movimiento, sino la de cambio de distancia respecto a otros seres que se considera están en reposo, y advirtiendo que los espíritus, lo mismo que los cuerpos, no pueden operar sino en donde estén, y que los espíritus operan en diversos tiempos en diversas partes, no puedo menos de atribuir cambio de lugar a todos los espíritus finitos, porque no hablo aquí del espíritu infinito. Porque, como

mi alma es, al igual que mi cuerpo, un ser real, seguramente es tan capaz de cambiar de distancia respecto a otro cuerpo como lo es el cuerpo mismo; de tal suerte que es capaz de movimiento. Y si un matemático puede considerar una cierta distancia, o un cambio de esa distancia entre dos puntos, uno puede ciertamente concebir una distancia y un cambio de distancia entre dos espíritus, y de ese modo se puede concebir su movimiento, su aproximación o alejamiento, el uno del otro.

§ 20. Todo el mundo descubre en sí mismo que su alma puede pensar, desear y operar en su cuerpo, en el lugar en que está, pero que no puede operar en un cuerpo o en un lugar a cien millas de distancia. Nadie se imagina que su alma puede pensar o mover un cuerpo en Oxford, mientras esté en Londres, y no puede menos de saber, pues está unida a su cuerpo, que constantemente muda de sitio durante todo el viaje entre Oxford y Londres, al igual que el coche o el caballo que lo lleva; y creo que puede decirse, con verdad, que durante todo ese tiempo su alma está en movimiento; o, si no se concede que este ejemplo nos ofrece una idea suficientemente clara de ese movimiento del alma, me parece que lo ofrecerá el hecho de su separación del cuerpo en el momento de la muerte, porque la consideración de que el alma sale del cuerpo, o que lo abandona, es imposible si no se tiene ninguna idea de su movimiento.

§ 21. Si alguien pone el reparo de que el alma no puede cambiar de lugar, porque carece de él, ya que los espíritus no están en *loco,* sino *ubi,* supongo que semejante modo de hablar no tendrá gran peso para muchos, en una edad que no está muy dispuesta a admirar, ni a permitir el engaño de modos tan ininteligibles de hablar. Mas, si alguien piensa que aquella distinción tiene algún sentido, y que es aplicable al asunto que examinamos, le pido que lo ponga en idioma inteligible, y una vez hecho eso, que saque una razón para mostrar que los espíritus inmateriales no son capaces de movimiento. Y ciertamente, el movimiento no puede atribuirse a Dios, pero no porque sea un espíritu inmaterial, sino porque es un espíritu infinito.

§ 22. *Comparación entre las ideas de alma y de cuerpo.* Comparemos, entonces, nuestra idea compleja de un espíritu inmaterial con nuestra idea compleja de cuerpo, para ver si hay más obscuridad en la una que en la otra, y en cuál de ellas hay más. Según pienso, nuestra idea de cuerpo es una substancia extensa sólida que es

capaz de comunicar movimiento por impulso, y la idea que tenemos de nuestra alma, como espíritu inmaterial, es la de una substancia que piensa y que tiene el poder de provocar movimiento en el cuerpo, por voluntad o por pensamiento. Éstas, me parece, son, contrapuestas, las ideas complejas que tenemos del alma y del cuerpo; y ahora pasemos a compararlas para ver cuál de las dos tiene en sí mayor obscuridad y es más difícil de aprehender. Bien sé que las personas, cuyos pensamientos están sumergidos en lo material y que han esclavizado sus mentes a sus sentidos al grado de que rara vez reflexionan sobre cualquier cosa que esté más allá, se inclinan a decir que no pueden comprender una cosa pensante, lo cual, quizá, sea cierto, pero yo sostengo que, si lo consideran bien, tampoco pueden comprender mejor una cosa extensa.

§ 23. *La cohesión de las partes sólidas en el cuerpo es tan difícil de ser concebida como el pensamiento en el alma.* Si alguien dice que no sabe qué es lo que piensa en él, quiere decir que no sabe qué sea la substancia de esa cosa pensante; pero, digo yo, que no sabe mejor qué sea la substancia de una cosa sólida. Pero, además, si dice que no sabe cómo es que piensa, le replico que tampoco sabe cómo es que es extenso, es decir, cómo están unidas las partes sólidas del cuerpo, o cómo es su coherencia para formar la extensión. Porque, aun cuando la presión de las partículas del aire pueda dar razón de la cohesión de varias partes de la materia que son más toscas que las partículas del aire, y que tienen poros menores que los corpúsculos del aire, sin embargo, el peso o la presión del aire no puede explicar, ni puede ser la causa de la coherencia de las partículas mismas del aire. Y si la presión del éter, o de cualquiera otra materia más sutil que el aire, puede unir y mantener reunidas las partes de una partícula de aire, así como las de otros cuerpos, sin embargo, no puede forjar sus propios vínculos y mantener reunidas las partes que forman cada uno de los más pequeños corpúsculos de aquella *materia subtilis.* De tal suerte que la hipótesis, por más ingeniosamente que explique la manera en que las partes de los cuerpos sensibles están atadas por la presión de otros cuerpos sensibles externos, no explica lo mismo respecto a las partes del éter mismo. Y mientras más se pruebe con evidencia que las partes de los otros cuerpos están unidas por la presión exterior del éter, y que no puede haber otra causa inteligible de su cohesión, más nos sume en la obscuridad por lo que se refiere a la cohesión de las partes de los corpúsculos del éter mismo, los cuales, ni podemos concebir sin partes, puesto

que son cuerpos y, por lo tanto, divisibles, ni comprender de qué manera tienen cohesión esas partes, ya que, a su respecto, falta esa causa de cohesión que se da para explicar la cohesión de las partes de todos los demás cuerpos.

§ 24. Pero, en verdad, la presión de un flúido ambiente, por grande que sea, no puede ser una causa inteligible de la cohesión de las partes sólidas de la materia, porque si es cierto que semejante presión puede impedir la separación o avulsión de dos superficies pulidas, la una de la otra, según una línea que sea perpendicular a ellas, como se ve en el experimento de dos mármoles pulidos, sin embargo, semejante presión no podrá jamás impedir en lo más mínimo la separación por un movimiento, según una línea paralela a esas superficies. Porque, como el flúido ambiente tiene libertad completa de suceder en cada punto de espacio que es abandonado por ese movimiento lateral, no se opone más al movimiento de unos cuerpos así unidos, que se opone al movimiento de un cuerpo que estuviera rodeado por todos lados de ese flúido, y que no estuviera en contacto con ningún otro cuerpo. Y, por lo tanto, si no hubiera alguna otra causa de la cohesión, todas las partes de los cuerpos serían fácilmente separables por un semejante movimiento lateral resbaladizo. Porque si la presión del éter es la causa adecuada de la cohesión, dondequiera que no opere esa causa dejaría de haber cohesión. Y puesto que no puede operar en oposición a semejante separación lateral (según acabamos de mostrar), por lo tanto, en todo plano imaginario que interseque cualquier masa de materia, no podría haber más cohesión que la de dos superficies pulidas, las cuales, a pesar de cualquier presión imaginable de un flúido, podrán siempre resbalar fácilmente separándose una de otra. Resulta, pues, que, por más clara idea que creamos tener acerca de la extensión de los cuerpos, que no es sino la cohesión de partes sólidas, quien reflexione acerca de ello en su mente quizá encuentre razón para concluir que le es tan fácil tener una idea clara acerca de cómo piensa el alma, como tener una idea clara de cómo un cuerpo es extenso. Porque como el cuerpo no es extenso de otro modo que no sea por la unión y la cohesión de sus partes sólidas, muy mal comprenderemos la extensión de lo corpóreo, si no entendemos en qué consiste la unión y la cohesión de sus partes; asunto que me parece tan incomprensible como el de qué manera pensamos, y cómo se lleva a cabo esa acción.

§ 25. Confieso que es natural que la mayoría de las gentes se sor-

prendan de que alguien encuentre dificultad en lo que creen observar todos los días. ¿No acaso vemos, dicen, que las partes de los cuerpos se mantienen firmemente unidas? ¿Hay, acaso, algo más común y corriente? ¿Qué duda puede, entonces, suscitarse al respecto? Lo mismo, digo yo, con respecto al pensamiento y al movimiento voluntario. En efecto, ¿no, acaso, los experimentamos a cada momento en nosotros mismos? ¿Podemos, pues, dudar de ellos? El hecho es claro, lo confieso; pero cuando pretendemos asomarnos un poco más de cerca para considerar de qué manera se realiza, entonces, así me parece, nos perdemos, tanto en lo primero como en lo segundo, y tan mal entendemos la manera en que las partes de un cuerpo son coherentes, como la manera en que nosotros percibimos o movemos. Quisiera que alguien me explicara de qué modo las partes de oro o de bronce (que hace un momento, por fundición, estaban tan sueltas las unas de las otras, como las partículas de agua o los granos de arena de un reloj) llegan a unirse en poco tiempo, y a adherirse tan reciamente las unas a las otras, que las fuerzas más extremosas de los brazos humanos no logran separarlas. Yo creo que toda persona reflexiva se verá perdida, en este caso, en el intento de satisfacer su entendimiento, o el de cualquiera otra persona, con alguna explicación.

§ 26. Los cuerpos minúsculos que componen ese flúido que llamamos agua son tan extremadamente pequeños que nunca he oído que alguien haya logrado, con el auxilio de un microscopio (aunque he oído decir que algunos de estos aparatos logran un aumento de diez mil, y aun hasta mucho más de cien mil veces), percibir su bulto distinto, su forma o su movimiento; y las partículas del agua están tan completamente sueltas las unas de las otras, que la fuerza más leve las separa sensiblemente. Pero es más, si consideramos su movimiento perpetuo, tendremos que admitir que no tienen ninguna cohesión las unas con las otras; sin embargo, basta que sobrevenga un frío algo intenso para que esas partículas se junten, se consoliden, y esos pequeños átomos cobran coherencia, de manera que no son separables sin el empleo de una fuerza muy grande. Quien logre descubrir los vínculos que amarran tan firmemente esos montones de pequeños cuerpos sueltos; quien divulgue cuál es el cemento que tiene la virtud de pegarlos tan fuertemente, será el descubridor de un grande y todavía desconocido secreto. Y, sin embargo, cuando hubiere realizado ese descubrimiento, todavía estaría lejos de explicar de manera inteligible la extensión de los cuerpos (que es la cohesión de sus partes sólidas), hasta que no se muestre en qué consiste la unión o la

consolidación de las partes de esos vínculos o de ese cemento, o de la más pequeña parte de materia que exista. De donde se advierte que esta cualidad primaria del cuerpo, y que se supone tan obvia, aparecerá, cuando se examine, tan incomprensible como cualquier cosa perteneciente a la mente, y se verá que una substancia sólida extensa es algo tan difícil de concebir como una substancia pensante inmaterial, cualesquiera que sean las dificultades que se pongan respecto a esta última.

§ 27. Porque, para proseguir nuestro pensamiento un poco más, es de notarse que esa presión que se invoca para explicar la cohesión de los cuerpos es algo tan ininteligible como la cohesión misma. Porque si se considera que la materia es finita, como lo es sin duda, entonces que alguien traslade su contemplación hasta los extremos del universo, y que vea ahí qué flejes, qué vínculos puede concebir o imaginar que mantengan junta esta masa de materia en tan estrecha presión, de dónde el acero saca su firmeza y las partes del diamante, su dureza e indisolubilidad. Si la materia es finita, se sigue que debe tener sus extremos, y que habrá algo que impida su dispersión. Si, para eludir esta dificultad, alguno se arroja al abismo de suponer una materia finita, que considere, entonces, qué luz puede aportar de ese modo al problema de la cohesión de lo corpóreo, y si de esa manera se acerca en algo a hacerlo inteligible, al entregarse a una suposición, la más absurda e incomprensible de todas las suposiciones posibles. Lo cierto es que si queremos inquirir en la naturaleza, en la causa y en la manera de la extensión de lo corpóreo (que no es, sino la cohesión de partes sólidas), encontraremos que es algo que está muy lejos de ser más claro o más distinto que la idea de pensar.

§ 28. *La comunicación del movimiento por el impulso o por el pensamiento son igualmente ininteligibles.* Otra idea que tenemos del cuerpo es la potencia de comunicación del movimiento por impulso, y otra idea que tenemos de nuestra alma es la potencia de provocar movimiento por el pensamiento. La experiencia nos ofrece a diario claramente esas dos ideas, la una del cuerpo, la otra del alma. Pero si, una vez más, inquirimos de qué manera se realiza eso, quedamos igualmente en las tinieblas. Porque en el caso de la comunicación del movimiento por impulso, en que un cuerpo pierde igual movimiento al que adquiere el otro, que es el caso común, no podemos tener más concepción que la del paso del movimiento de un cuerpo al otro cuerpo, lo cual, me parece, es tan obscuro e inconcebible como la manera en

que nuestras mentes mueven o detienen nuestros cuerpos por el pensamiento, lo cual a cada momento advertimos que acontece. El aumento de movimiento por impulso, que se ha observado o creído observar que acontece algunas veces, es todavía más difícil de entender. La diaria experiencia nos ofrece un testimonio del movimiento producido, tanto por impulso, como por pensamiento; pero cómo se produce es algo que apenas entra en nuestra comprensión, y en ambos casos nos encontramos igualmente perdidos. De tal manera que, como quiera que consideremos el movimiento y su comunicación, ya sea por efecto del cuerpo, ya del espíritu, la idea que pertenece al espíritu es tan clara, por lo menos, como la idea que pertenece a lo corpóreo. Y si consideramos la potencia activa de mover o, como puedo llamarla, la *motividad,* es mucho más clara en el espíritu que en el cuerpo, puesto que dos cuerpos situados en reposo, el uno junto al otro, jamás lograrán darnos la idea de una potencia en uno de ellos para mover al otro, salvo por un movimiento pedido de prestado. La mente, en cambio, nos ofrece a diario ideas de una potencia activa capaz de mover cuerpos; y, por lo tanto, vale la pena considerar si no, acaso, la potencia activa sea el atributo propio de los espíritus, y la potencia pasiva la de la materia. De aquí puede conjeturarse que los espíritus creados no están completamente separados de la materia, porque son a la vez activos y pasivos. El espíritu puro, es decir, Dios, solamente es activo; la materia pura sólo es pasiva, y podemos estimar que participan de ambas potencias aquellos seres que son activos y pasivos al mismo tiempo. Pero sea de ello lo que fuere, me parece que las ideas que tenemos acerca del espíritu son igual en número y en claridad a las que tenemos del cuerpo, ya que las substancias de lo uno y de lo otro nos son igualmente desconocidas; ya que la idea de pensar para el espíritu es tan clara como la idea de extensión para el cuerpo, y ya que la comunicación del movimiento por el pensamiento, que atribuimos al espíritu, es tan evidente como la comunicación por impulso que adscribimos al cuerpo. La experiencia constante nos hace sensibles a ambas cosas, aun cuando la estrechez de nuestro entendimiento no comprende ninguna de las dos. Porque cuando la mente intenta mirar más allá de esas ideas originales que recibimos por vía de la sensación y de la reflexión, con el fin de penetrar hasta sus causas y su modo de producirse, vemos que nada descubre que no sea su propia miopía.

§ 29. Para concluir, la sensación nos convence de que hay unas substancias sólidas extensas, y la reflexión de que hay unas subs-

tancias pensantes. La experiencia nos asegura de la existencia de tales seres, y de que el uno tiene la potencia de mover al cuerpo por impulso, y el otro, por pensamiento. De esto no podemos dudar: la experiencia, repito, nos provee a cada momento de ideas claras, tanto de la una de esas substancias, como de la otra. Pero más allá de esas ideas, según las recibimos de sus fuentes adecuadas, nuestras facultades ya no alcanzan. Si pretendemos inquirir más allá para preguntar por su naturaleza, sus causas y su manera, entonces no percibimos más claramente en qué consiste la naturaleza de la extensión que en lo que consiste la naturaleza del pensamiento. Si queremos explicarlas con mayor particularidad, es igualmente fácil en un caso como en el otro, es decir, que no encontramos mayor dificultad en concebir cómo una substancia, que no conocemos, pueda mover un cuerpo por el pensamiento, que concebir cómo una substancia, que no conocemos, pueda mover un cuerpo por impulso. De tal suerte que no estamos más capacitados para descubrir en qué consisten las ideas que pertenecen al cuerpo, que lo estamos para descubrir en qué consisten las pertenecientes al espíritu. De donde me parece a mí que, probablemente, los linderos de nuestros pensamientos son las ideas simples que recibimos por las vías de la sensación y de la reflexión; linderos más allá de los cuales, la mente, por más esfuerzo que despliegue, no puede avanzar ni un ápice; ni tampoco puede descubrir nada cuando intenta escudriñar la naturaleza y las ocultas causas de aquellas ideas.

§ 30. *Se comparan las ideas acerca del cuerpo y las ideas acerca del espíritu.* Resulta, pues, para decirlo en pocas palabras, que si comparamos la idea que tenemos acerca del espíritu con la idea que tenemos del cuerpo, cuanto puede decirse es lo siguiente: que la substancia del espíritu nos es desconocida, y que la substancia del cuerpo también elude nuestro conocimiento; que poseemos ideas claras y distintas de dos cualidades primarias del cuerpo, a saber: la de partes sólidas coherentes y la de impulso, y que, acerca del espíritu, también conocemos y tenemos ideas claras y distintas de dos cualidades primarias o propiedades, que son, pensar y una potencia de acción, es decir, una potencia de iniciar o detener diversos pensamientos o movimientos. Además, tenemos también las ideas de diversas cualidades inherentes a los cuerpos, y de ellas tenemos ideas claras y distintas, cualidades que no son sino las varias modificaciones de la extensión de partes sólidas coherentes, y sus movimientos. Igualmente poseemos las ideas de los diversos modos de pensamiento, como creer, dudar, proponernos

algo, temer, esperar; que no son sino diversos modos del pensamiento. También tenemos las ideas de volición, y de mover los cuerpos a consecuencia de la voluntad, y de moverse asimismo con el cuerpo, porque, según se ha mostrado, el espíritu es capaz de movimiento.

§ 31. *La noción de espíritu no encierra mayor dificultad que la noción de cuerpo.* Por último, si quizá sea cierto que esta noción de espíritu inmaterial ofrezca en sí misma algunas dificultades que no se expliquen fácilmente, no por eso tenemos mayor razón para negar la existencia de tales espíritus o dudar de ella, que la tenemos para negar la existencia del cuerpo o dudar de ella, porque la noción de cuerpo está embarazada de algunas muy graves dificultades que, quizá, nos resulten imposibles de explicar o de entender. Porque desearía que se mostrara una instancia de algo en nuestra noción acerca del espíritu que fuese de tanta perplejidad y tan cercano a una contradicción, como lo que implica la noción misma de cuerpo, es decir, la divisibilidad al infinito de toda extensión finita, lo cual nos envuelve, lo admitamos o no, en ciertas consecuencias de imposible explicación o que no podemos conciliar en nuestra aprehensión, consecuencias que traen consigo mayores dificultades y más apariencia de absurdo que cualquiera de las que se deducen de la noción de una substancia inmaterial cognoscente.

§ 32. *No conocemos nada que esté más allá de nuestras ideas simples.* De todo lo cual no debemos sorprendernos, puesto que, como solamente poseemos unas cuantas ideas superficiales de las cosas, descubiertas para nosotros por vía de los sentidos en lo exterior, o por la mente, al reflexionar sobre lo que experimenta en lo interior, carecemos de todo conocimiento que vaya más allá, y mucho más acerca de la constitución interna y de la verdadera naturaleza de las cosas, porque andamos ayunos de las facultades que puedan alcanzar esa meta. Por lo tanto, puesto que experimentamos y descubrimos en nosotros mismos el conocimiento y la potencia del movimiento voluntario, de un modo tan cierto como experimentamos o descubrimos en las cosas exteriores la cohesión y la separación de las partes sólidas, que es la extensión y el movimiento de los cuerpos, tenemos igual motivo para darnos por satisfechos de nuestras nociones acerca del espíritu inmaterial, como de nuestras nociones acerca del cuerpo; y lo mismo respecto a la existencia de lo uno como de lo otro. Porque, como no hay mayor contradicción en suponer que el pensamiento exista sepa-

rado e independiente de la solidez, que la hay en suponer que la solidez exista separada e independiente del pensamiento (puesto que en ambos casos se trata de ideas simples independientes la una de la otra); y como, por otra parte, tenemos en nosotros ideas tan claras y distintas acerca del pensamiento como acerca de la solidez, no sé por qué motivo no hemos de admitir por igual una cosa pensante sin solidez (es decir, que exista lo inmaterial), que una cosa sólida sin pensamiento (es decir, que exista la materia), y todo ello especialmente si consideramos que no ofrece mayor dificultad concebir cómo pueda existir el pensamiento sin materia, que concebir cómo pueda pensar la materia. Porque, siempre que pretendemos avanzar más allá de esas ideas simples que recibimos de la sensación y de la reflexión, y sumergirnos dentro de la naturaleza de las cosas, de inmediato caemos en las tinieblas y en la obscuridad, en la perplejidad y en dificultades, y sólo descubrimos nuestra propia ceguera e ignorancia. Pero sea cual fuere la más clara de estas ideas, la de cuerpo o la de espíritu, esto es evidente: que las ideas simples que las componen no son otras que las que hemos recibido de la sensación o de la reflexión; y así acontece respecto a todas las demás ideas de substancias aun de Dios mismo.

§ 33. *La idea de Dios.* Porque si examinamos la idea que tenemos del incomprensible y supremo Ser veremos que la adquirimos del mismo modo, y que las ideas complejas que poseemos, tanto de Dios, como de los espíritus separados, están formadas de ideas simples que recibimos de la reflexión. Por ejemplo, después de haber adquirido, de lo que experimentamos en nosotros mismos, las ideas de existencia y de duración; de conocimiento y de potencia; de placer y felicidad, y de otras diversas cualidades y potencias, que es mejor tener que carecer de ellas; cuando queremos hacernos una idea, la más adecuada que podamos, acerca del Ser supremo, ampliamos cada una de aquellas ideas con la idea de la infinitud; de manera que, reuniéndolas, forjamos nuestra idea compleja de Dios. Porque, que la mente tenga semejante potencia de ampliar algunas de sus ideas recibidas por sensación o por reflexión, es algo que ya mostramos.

§ 34. Si advierto que conozco unas cuantas cosas, y que a algunas de ellas o quizá a todas las conozco imperfectamente, me puedo forjar la idea de un ser que conozca dos veces ese número de cosas, y puedo doblar esa cantidad otra vez, y así sucesivamente cuanto pueda añadirse al número, y de esa manera puedo ampliar mi

idea del conocimiento, al extender su comprehensión a todas las cosas que existen o que puedan existir. Lo mismo puedo hacer respecto a conocer esas cosas de un modo más perfecto, es decir, a conocer sus cualidades, sus potencias, sus causas, sus consecuencias y sus relaciones, etc., hasta que todo cuanto está en esas cosas y todo cuanto se relaciona con ellas sea perfectamente conocido, y de ese modo forjarme la idea de un conocimiento infinito o ilimitado. Lo mismo puede hacerse respecto a la potencia, hasta que lleguemos a la infinita omnipotencia; y también respecto a la duración de la existencia, sin principio y sin fin, de manera de forjar la idea de un Ser eterno. Puesto que los grados de amplitud dentro de los cuales adscribimos la existencia, la potencia, la sabiduría y todas las demás perfecciones (de las cuales seamos capaces de tener una idea) a ese Ser Soberano que llamamos Dios son ilimitados e infinitos, forjamos la mejor idea acerca de él de que sea capaz nuestra mente; todo lo cual hacemos, digo, ampliando aquellas ideas simples que, por reflexión, hemos sacado de las operaciones de nuestras propias mentes, o que, por vía de los sentidos, hemos tomado de las cosas exteriores, hasta esa dilatada extensión que puede comunicarles la infinitud.

§ 35. *Idea de Dios.* Porque es lo infinito, reunido a nuestras ideas de la existencia, de la potencia, del conocimiento, etc., lo que forma esa idea compleja por la cual nos representamos lo mejor que podemos al Ser Supremo. Porque, aunque Dios, en su propia esencia (la cual seguramente no conocemos, ya que ni siquiera conocemos la verdadera esencia de una piedrecita, de una mosca, ni de nosotros mismos) es simple y sin composición alguna, sin embargo, creo que puedo decir que no tenemos de Dios ninguna otra idea que no sea la idea compleja de existencia, conocimiento, potencia, felicidad, etc., infinitas y eternas. Ideas todas que son distintas, y algunas de ellas, puesto que son relativas, son a su vez compuestas de otras; todas las cuales, según se ha mostrado, las adquirimos originalmente de la sensación y de la reflexión, y que en su conjunto forman la idea o noción que tenemos de Dios.

§ 36. *En las ideas complejas que tenemos de los espíritus no hay ninguna idea que no sea tomada de la sensación o de la reflexión.* Débese observar, además, que no hay ninguna idea de las que atribuimos a Dios, salvo la de infinitud, que no sea también parte de nuestra idea compleja acerca de los espíritus. Porque, como no somos capaces de ninguna otra idea simple sino de aquellas que

pertenecen al cuerpo, salvo las que recibimos por la reflexión sobre las operaciones de nuestras propias mentes, no podemos atribuir a los espíritus otras ideas sino aquellas que proceden de allí; y toda la diferencia que podemos darles cuando se trata de la contemplación de los espíritus es tan sólo en la diversidad de amplitud y grado de sus conocimientos, sus potencias, su duración, su felicidad, etc., porque del hecho de que en nuestras ideas acerca de los espíritus, así como de las demás cosas, estemos restringidos a aquellas ideas que recibimos de la sensación y de la reflexión, resulta evidente que en nuestras ideas de los espíritus, por más excelentes que sean respecto a nuestras ideas de los cuerpos, aun hasta el grado de lo infinito, no podemos, a pesar de todo, tener idea alguna de la manera en que se descubren sus pensamientos los unos a los otros, si bien no podamos menos de concluir que los espíritus separados, que son unos seres que tienen un conocimiento más perfecto y mayor felicidad que nosotros, tendrán también necesariamente una manera más perfecta de comunicarse sus pensamientos que la que tenemos nosotros, que estamos reducidos a emplear signos corporales y sonidos particulares, que por esa razón son de uso más común, en cuanto que constituyen el mejor y más rápido medio con que contamos. Pero, como no tenemos en nosotros mismos ninguna experiencia, y, por lo tanto, ninguna noción de una comunicación inmediata, no tenemos tampoco ninguna idea de la manera en que pueden rápidamente comunicarse los espíritus, que no usan palabras; y menos aún comprendemos cómo los espíritus que no tengan cuerpos pueden ser dueños de sus propios pensamientos, y comunicarlos u ocultarlos, según les plazca, aun cuando no podemos menos de suponer que necesariamente gozan de esa potencia.

§ 37. *Recapitulación.* Vistas qué clase de ideas tenemos de las diversas especies de substancias; en qué consisten esas ideas, y cómo llegamos a adquirirlas, me parece evidente que de todo ello se sigue:

Primero, que todas nuestras ideas de las diversas clases de substancias no son sino reuniones de ideas simples, con el supuesto de algo a lo cual pertenecen, y en lo cual subsisten; aun cuando acerca de ese algo supuesto no tenemos ninguna idea clara y distinta en absoluto.

Segundo, que todas las ideas simples que, así reunidas en un *substratum* común, forman nuestras ideas complejas de diversas clases de substancia, no son sino ideas que hemos recibido de la sensación y de la reflexión. De manera que, aun respecto a las

cosas que creemos conocer del modo más íntimo, y que más se acercan a la comprensión de nuestras concepciones de mayores vuelos, no podemos alcanzar más allá de los límites de esas ideas simples. Así también, respecto a las cosas que parecen lo más alejadas de todas aquellas con que tenemos trato, y que sobrepasan infinitamente cuanto podamos percibir en nosotros mismos por reflexión, o cuanto podamos descubrir en las otras cosas por la sensación, no podemos alcanzar nada, salvo esas ideas simples que recibimos originalmente de la sensación o de la reflexión, como resulta evidente de las ideas complejas que tenemos de los ángeles y particularmente de Dios mismo.

Tercero, que el mayor número de las ideas simples que forman nuestras ideas complejas de las substancias, cuando se las considera debidamente, no son sino potencias, por más que nos inclinemos a tomarlas por cualidades positivas. Por ejemplo, el mayor número de las ideas que forman nuestra idea compleja de oro son el color amarillo, el gran peso, la ductilidad, la fusibilidad, la solubilidad por *aqua regia,* etc., todas las cuales ideas, reunidas en un *substratum* desconocido, no son, sino otras tantas relaciones respecto a otras substancias, y no están realmente en el oro si se considera a éste puramente en sí mismo, aun cuando dependen de esas cualidades reales y primarias de su constitución interna, por las cuales el oro tiene la aptitud de operar diversamente y de ser motivo de operaciones de otras diferentes substancias.

CAPÍTULO XXIV

DE LAS IDEAS COLECTIVAS DE SUBSTANCIAS

§ 1. *Solamente una idea.* Además de esas ideas complejas de diversas substancias singulares, como hombre, caballo, oro, violeta, manzana, etc., la mente también tiene *ideas complejas colectivas* de substancias. Así las llamo, porque semejantes ideas están formadas de muchas substancias particulares consideradas en conjunto como unidas en una sola idea, y que, así reunidas, se ven como una. Por ejemplo, la idea de una colección de hombres formando un ejército, que, aunque consiste de un gran número de substancias distintas, es tan una sola idea, como la idea de un hombre; y la gran idea colectiva de todos los cuerpos que se designa con el nombre de *mundo* es tan una sola idea, como la idea de cualquiera de las menores partículas de materia que se encuentre

en el mundo, puesto que, para la unidad de una idea, basta que se la considere como una representación o cuadro, aunque esté formada de todas las ideas particulares que se quiera.

§ 2. *Se forman esas ideas colectivas por la potencia que tiene la mente de componer ideas.* La mente forma esas ideas colectivas de substancias en virtud de la potencia que tiene de componer y reunir diversamente, ya sean ideas simples, o ideas complejas, para hacer una sola idea, del mismo modo que, por esa facultad, la mente forja las ideas complejas de las substancias particulares, que consisten en un agregado de diversas ideas simples, unidas en una substancia. Y así como la mente, reuniendo las ideas repetidas de la unidad, forma el modo colectivo, o sea la idea compleja de número, como, por ejemplo, una veintena o una gruesa, etc., así también, reuniendo varias substancias particulares, forma ideas colectivas de substancias, como son una tropa, un ejército, un enjambre, una ciudad, una flota, etc., cada una de las cuales todo el mundo advierte que se las representa en su mente por una sola idea, por una sola mirada. Es así como, bajo semejante noción, todas esas diversas cosas que componen las ideas colectivas quedan consideradas tan perfectamente como una, como cuando se representa un navío o un átomo. Y en efecto, no es más difícil concebir de qué manera un ejército de diez mil hombres pueda formar una sola idea, que la manera en que un hombre forme una sola idea, porque a la mente le es igualmente fácil unir en una idea un gran número de hombres, considerándolo como uno, que le es unir en un solo particular todas las distintas ideas que forman la composición de un hombre, y consideradas juntas como si fuera una sola.

§ 3. *Todas las cosas artificiales son ideas colectivas.* Entre esta clase de ideas colectivas deben computarse la mayor parte de las cosas artificiales, o, por lo menos, aquellas que están formadas de substancias distintas. Y en verdad, si consideramos correctamente todas estas ideas colectivas, como, por ejemplo, un ejército, una constelación, el universo, advertiremos que en cuanto forman otras tantas ideas singulares no son sino cuadros artificiales que, por decirlo así, dibuja la mente, reuniendo bajo una misma mirada algunas cosas muy lejanas e independientes las unas de las otras, a fin de contemplarlas mejor y de discurrir acerca de ellas, unidas en una sola concepción y significadas con un solo nombre. Porque no hay cosas algunas que sean tan remotas o tan contra-

rias que la mente no pueda, por este arte de componer ideas, reunir en una idea sola, como es visible en aquello que significamos con el nombre de *universo*.

Capítulo XXV

DE LA RELACIÓN

§ 1. *Qué sea la relación.* Además de las ideas, simples o compuestas, que la mente tiene de las cosas como son en sí mismas, hay otras ideas que recibe de la comparación que hace de las cosas entre sí. El entendimiento, en su consideración de las cosas, no está limitado a ese objeto preciso, sino que puede llevar, por decirlo así, a toda idea más allá de sí misma o, por lo menos, puede mirar más allá de la idea para ver qué relación guarda respecto a cualquier otra idea. Cuando la mente considera una cosa de tal manera que, como quien dice, la trae para colocarla junto a otra, y mira a una y a la otra, se trata, según lo indica la palabra, de una *relación* y de una *respectividad;* y las denominaciones dadas a cosas positivas que aluden a esa respectividad, y que sirven como señales para que los pensamientos vayan más allá del sujeto en sí denominado, hacia algo distinto de ese sujeto, son las que llamamos *relativas;* y a las cosas que de ese modo quedan colocadas juntas, llamamos *relacionadas.* Así, cuando la mente considera a *Caius* como un tal ser positivo no encierra nada en esa idea, sino lo que realmente existe en *Caius;* por ejemplo, cuando lo considero como un hombre no tengo nada en mi mente que no sea la idea compleja de la especie hombre. Así también, cuando digo: *Caius* es un hombre blanco, no tengo sino la mera consideración de un hombre que tiene ese color. Pero cuando le doy a *Caius* el nombre de *marido*, aludo a otra persona; y cuando digo que es más blanco, aludo a alguna otra cosa. En ambos casos, mi pensamiento se ve conducido hacia algo que está más allá de *Caius*, y de ese modo, son dos las cosas que se traen a consideración. Y puesto que cualquier idea, ya sea simple o compleja, puede ser motivo de que la mente reúna de ese modo a dos cosas, y, como quien dice, las mire en conjunto, aunque las siga considerando como distintas, por eso, cualquiera de nuestras ideas puede servir de fundamento a una relación. En el ejemplo arriba expuesto, el contrato y la ceremonia de matrimonio con *Sempronia* es motivo y fundamento de la denominación o rela-

ción de marido; y el color blanco es el motivo o fundamento de por qué se dice de *Caius* que es más blanco que la piedra caliza.

§ 2. *No se perciben fácilmente las relaciones sin términos correlativos.* Esas y otras relaciones semejantes, expresadas por ciertos términos relativos que tienen otros términos que responden a ellos con una alusión recíproca, como son padre e hijo; mayor y menor; causa y efecto, son muy obvios para todo el mundo, y todos pueden percibir desde luego la relación. Porque los términos padre e hijo, esposo y esposa, y otros términos correlativos semejantes, parecen pertenecer tan de cerca los unos a los otros, y por hábito se responden tan mutua y prontamente en la memoria de las personas, que, con sólo nombrar uno de ellos, el pensamiento se va más allá de la cosa nombrada, y no hay nadie que no vea una relación tan claramente indicada, y nadie que pueda ponerla en duda. Pero en los casos en que los idiomas no ofrecen el nombre correlativo no es tan fácil advertir la relación. La palabra *concubina* es, sin duda, un nombre igualmente relativo que *esposa;* pero, en los idiomas en que esa y otras palabras semejantes carecen del término correlativo, no es tan obvio que las gentes las tomen en aquel sentido, porque falta ese signo evidente de la relación que existe entre correlativos, y que parecen explicarse el uno al otro y no poder existir sino juntos. De aquí resulta que muchos de esos nombres que, si se les considera bien, encierran una evidente relación, han sido llamados *denominaciones externas.* Pero todos los nombres, que sean algo más que un sonido vacío, deben necesariamente significar alguna idea que, o bien está en la cosa a la cual se aplica el nombre, y entonces es positivo y se mira como unido a la cosa a la cual se da la denominación y existente en ella, o bien procede de la respectividad que la mente encuentra entre esa idea y otra cosa distinta, con la cual la considera, y entonces, esa idea encierra una relación.

§ 3. *Algunos términos, en apariencia absolutos, encierran una relación.* Hay otra clase de términos relativos que no se miran como relativos, ni aun siquiera como denominaciones externas, pero que, sin embargo, bajo la forma y la apariencia de significar algo absoluto en el sujeto ocultan una relación tácita, aunque menos observable. Tales son los términos al parecer positivos de viejo, grande, imperfecto, etc., de los cuales tendré ocasión de hablar más por extenso en los capítulos siguientes.

§ 4. *La relación es diferente de las cosas relacionadas.* Además,

debemos observar que las ideas de relación pueden ser las mismas para hombres que tengan ideas muy diferentes de las cosas que estén relacionadas o que estén de ese modo comparadas. Por ejemplo, quienes tengan ideas muy diferentes acerca del *hombre*, pueden, sin embargo, estar de acuerdo en la noción de *padre*, que es una noción sobreañadida a la substancia, o al hombre, y que se refiere tan sólo a un acto de esa cosa llamada hombre, acción por la cual contribuye a la generación de su propia especie, independientemente de lo que pueda ser el hombre.

§ 5. *Puede haber cambio en la relación, sin que haya cambio en el sujeto.* Se sigue, que la naturaleza de la relación consiste en la referencia o comparación de dos cosas, la una con la otra; de cuya comparación, una o ambas cosas reciben una denominación. Y si se aleja una de esas cosas o si una de ellas deja de existir, la relación deja de ser y también la denominación que era su consecuencia, aun cuando la otra cosa no sufra en sí misma ninguna alteración. Por ejemplo, *Caius*, que hoy considero como padre, deja de serlo mañana, con sólo la muerte de su hijo, y sin que *Caius* sufre él mismo ninguna alteración. Pero es más, basta que la mente cambie el objeto con el cual compara cualquier otra cosa para que la misma cosa sea capaz de recibir denominaciones contrarias al mismo tiempo. Por ejemplo, si se compara a *Caius* con diversas personas, puede decirse de él, con verdad, que es más viejo o más joven, más fuerte o más débil, etc.

§ 6. *La relación no es sino entre dos cosas.* Todo lo que existe, lo que puede existir o que puede ser considerado como una sola cosa, es positivo; y, por lo tanto, no solamente las ideas simples y las substancias, sino también los modos, son seres positivos. Porque, si bien las partes de que están compuestos son en muchos casos relativas las unas respecto a las otras, el todo, tomado en conjunto y considerado como una sola cosa, y produciendo en nosotros la idea compleja de una cosa, la cual idea está en nuestra mente como un solo cuadro, aunque sea un agregado de partes diversas, nos ofrece, bajo un solo nombre, una sola cosa o idea positiva o absoluta. Así, por ejemplo, un triángulo, aun cuando sus partes sean relativas cuando se comparan entre sí, sin embargo, la idea del todo es una idea positiva absoluta. Lo mismo podrá decirse de una familia, de una tonada, etc., porque no puede haber relación sino entre dos cosas, consideradas como dos cosas. En una relación es preciso que haya siempre dos ideas o cosas realmente separadas

en sí mismas, o consideradas como distintas, para que entonces haya fundamento o motivo de la comparación.

§ 7. *Todas las cosas son capaces de relación.* Tratándose de la relación en general debemos considerar lo siguiente:

Primero, que no hay una sola cosa, ya sea idea simple, o substancia, o modo, o relación, o nombre de cualquiera de esas cosas, que no sea capaz de un número casi infinito de consideraciones con respecto a otras cosas, y, por lo tanto, esto constituye una no pequeña parte de los pensamientos y de las palabras de los hombres. Por ejemplo, un solo hombre puede verse envuelto en sostener a un tiempo todas las relaciones siguientes, y aún muchas más, a saber: padre, hermano, hijo, abuelo, nieto, suegro, yerno, marido, amigo, enemigo, súbdito, general, juez, patrón, cliente, profesor, europeo, inglés, insular, criado, amo, poseedor, capitán, superior, inferior, mayor, menor, más viejo, más joven, contemporáneo, semejante, desemejante, etc., y así hasta un número casi infinito, puesto que un hombre es capaz de tantas relaciones como ocasiones hay de compararlo con otras cosas en todas las formas de acuerdo, de desacuerdo, o en cualquier otro respecto. Porque, según ya dije, la relación es una manera de comparar o de considerar juntas dos cosas, dando a una de ellas, o a ambas, algún nombre deducido de esa comparación, y, a veces, dando un nombre a la relación misma.

§ 8. *Frecuentemente las ideas de las relaciones son más claras que las ideas de los sujetos relacionados.* Segundo, además puede advertirse, tocante a la relación, que, aun cuando no esté contenida en la existencia real de las cosas, sino que sea algo extraño y sobreañadido, sin embargo, las ideas significadas por palabras relativas muchas veces son más claras y más distintas que las ideas de aquellas substancias a las cuales pertenecen. La noción que tenemos de un padre o de un hermano es mucho más clara y más distinta que la que tenemos de un hombre, o, si se prefiere, la paternidad es algo de lo cual es más fácil tener una idea clara que de la humanidad; y me es mucho más fácil concebir qué sea un amigo, que lo que Dios es. Porque el conocimiento de una acción, o de una idea simple, frecuentemente basta para darme la noción de una relación; pero para conocer un ser substancial es necesaria una reunión de diversas ideas exactas. Si un hombre compara dos cosas, la una con la otra, apenas puede suponerse que no sabe qué sea aquello en que las compara; de tal suerte que, cuando compara cualesquiera cosas, no puede menos de tener

una idea muy clara de la relación. Se sigue, pues, que las ideas de las relaciones son capaces, por lo menos, de ser más perfectas y más distintas en nuestra mente que las ideas de substancias, porque de ordinario es difícil conocer todas las ideas simples que realmente están en cualquier substancia, y es fácil, en la mayoría de los casos, conocer las ideas simples que forman cualquier relación en que pienso o que tiene un nombre. Por ejemplo, comparando a dos hombres en referencia a un padre común es muy fácil forjar la idea de hermano, sin tener, sin embargo, una idea perfecta de hombre. Porque las palabras relativas que encierran algún sentido no significan sino ideas, al igual que otras palabras, y como esas ideas son, o todas ideas simples, o compuestas de ideas simples, basta, para conocer la idea precisa significada por un término relativo tener una concepción clara de aquello que sirve de fundamento a la relación; lo cual puede hacerse sin tener una idea perfecta y clara de la cosa a la cual se le atribuye. Así, sabiendo que un ave puso un huevo, del cual fue incubada otra ave, tengo una idea clara de la relación entre la madre y el polluelo, es decir, entre dos casuarios que están en el zoológico del parque de Saint James, aunque quizá tenga una idea muy obscura e imperfecta acerca de esa especie de aves.

§ 9. *Todas las relaciones terminan en ideas simples.* Tercero, aun cuando haya un gran número de consideraciones que sirvan para establecer comparaciones entre las cosas, y, por lo tanto, un gran número de relaciones, sin embargo, todas terminan y se ocupan en esas ideas simples que recibimos por sensación o por reflexión, que, como he dicho, creo que son la suma de materiales de todo nuestro conocimiento. Para aclarar esto, lo mostraré en las relaciones más importantes de las que tenemos noción, y en algunas que al parecer estén más alejadas de la sensación o de la reflexión, pero que, sin embargo, revelarán que también derivan sus ideas de esas dos fuentes, con lo cual quedará fuera de duda que las nociones que tenemos acerca de esas relaciones no son sino ciertas ideas simples, y, por eso, derivadas de la sensación o de la reflexión.

§ 10. *Los términos que llevan a la mente más allá del sujeto denominado por ellos son relativos.* Cuarto, que, como la relación consiste en considerar una cosa respecto a otra, lo cual es extrínseco a esa cosa, es evidente que todas las palabras que necesariamente llevan a la mente hacia cualesquiera otras ideas de las que de inme-

diato se supone que existen en la cosa a la que se aplica la palabra, son palabras relativas. Por ejemplo, cuando digo un hombre negro, alegre, caviloso, sediento, iracundo o extenso, estos términos y otros semejantes son todos absolutos, porque no significan nada, ni aluden a nada que no exista realmente, o que se suponga que realmente existe en el hombre así denominado. Pero las palabras padre, hermano, rey, marido, más negro, más alegre, etc., son términos que, junto con la cosa que denominan, también implican alguna otra cosa separada y exterior a la existencia de esa cosa.

§ 11. *Conclusión.* Habiendo expuesto estas premisas tocantes a la relación en general procederé a mostrar, en algunos ejemplos, que todas las ideas de relación que tenemos están formadas, como todas las demás ideas, solamente de ideas simples, y que todas, por más sutiles que sean, y por más alejadas que parezcan estar de la sensación, terminan finalmente en ideas simples. Empezaré estudiando la relación más amplia, en la cual quedan comprendidas todas las cosas que existen o que puedan existir, es decir, empezaré con la relación de causa y efecto; y mostraré, en el capítulo siguiente, cómo la idea que tenemos de esa relación se deriva de las dos fuentes de nuestro conocimiento: la sensación y la reflexión.

Capítulo XXVI

DE LA CAUSA Y EL EFECTO, Y DE OTRAS RELACIONES

§ 1. *De dónde sacamos las ideas de causa y efecto.* Al advertir nuestros sentidos la constante vicisitud de las cosas, no podemos menos de observar que varias, tanto cualidades como substancias particulares, empiezan a existir, y que reciben esa su existencia de la debida aplicación y operación de algún otro ser. De esta observación sacamos nuestras ideas de causa y efecto. Aquello que produce cualquier idea simple o compleja lo denotamos por el nombre general de *causa;* y aquello que es producido por el nombre de *efecto.* Es así como, al advertir en la substancia que llamamos *cera* que la fluidez, que es una idea simple que no estaba antes en ella, se produce de un modo constante por la aplicación de un cierto grado de calor, llamamos a la idea simple de calor, en relación a la fluidez de la cera, la causa de esa fluidez; y a la fluidez llamamos el efecto. Así también, al advertir

que la substancia llamada *madera*, que es una reunión de ciertas ideas simples, se convierte, por la aplicación del fuego, en otra substancia llamada *ceniza*, es decir, en otra idea compleja que consiste en una reunión de ideas simples, muy distinta a la idea compleja que llamamos madera, consideramos al fuego, en relación a la ceniza, como causa, y a la ceniza, como efecto. Es así, pues, como todo aquello que consideramos que conduce a la producción de cualquier idea simple particular o que opera en ella, o de cualquiera reunión de ideas simples, sea una substancia o modo, que no existían antes, tiene, por eso, en nuestra mente, la relación de una causa, y así la denominamos.

§ 2. *Qué sea crear, generar, hacer y alterar.* Después de haber adquirido de ese modo, partiendo de lo que son capaces de descubrir nuestros sentidos acerca de las operaciones de los cuerpos los unos respecto a los otros, las nociones de causa y efecto, es decir, después de comprender que una causa es aquello que hace que cualquier otra cosa, sea una idea simple, sea una substancia o modo, empiece a ser, y que un efecto es aquello que debe su inicio a alguna otra cosa, la mente no encuentra gran dificultad en distinguir en dos clases los diversos orígenes de las cosas.

Primero, cuando la cosa ha sido hecha completamente nueva, de manera que ninguna parte suya existía antes, como, por ejemplo, cuando una nueva partícula de materia, que carecía antes de ser, empieza a existir *in rerum natura*; y a esto llamamos *creación*.

Segundo, cuando una cosa está compuesta de partículas que existían todas antes, aun cuando la cosa misma así formada de partes preexistentes (que, consideradas juntas, forman una semejante reunión de ideas simples), no hubiere existido con anterioridad, como este hombre, este huevo, esta rosa, esta cereza, etc. Y a esto, cuando queda referido a una substancia producida de acuerdo con el curso ordinario de la naturaleza, por un principio interno accionado por algún agente externo o por alguna causa, de donde recibe su forma por vías no sensibles y que no percibimos, llamamos *generación*. Si la causa es extrínseca, y si el efecto se produce por una separación sensible, o yuxtaposición de partes discernibles, lo llamamos *hacer*; y a este orden corresponden todas las cosas artificiales. Cuando se produce cualquier idea simple, que no estaba antes en el sujeto, a eso llamamos *alteración*. Así, un hombre es generado, un cuadro es hecho, y el uno y el otro son alterados, cuando se produce en ellos cualquiera nueva cualidad sensible o idea simple que no estaba antes allí. Y las cosas que de esa

manera cobran existencia, que no estaban antes allí, son *efectos;* y aquellas que operaron para producir esa existencia son *causas.* En éste, y en todos los demás casos, podemos advertir que las nociones de causa y efecto tienen su origen en ideas que hemos recibido por vía de sensación o de reflexión; y que esa relación, por más amplia que sea, se termina finalmente en esas ideas. Porque, para tener las ideas de causa y efecto, basta considerar cualquier idea simple o cualquier substancia, como iniciando su existencia en virtud de la operación de alguna otra, aunque no se sepa la manera en que se realiza esa operación.

§ 3. *Las relaciones de tiempo.* El tiempo y el lugar también sirven de fundamento en relaciones muy amplias, y todos los seres finitos quedan comprendidos dentro de ellas. Pero como ya mostramos en otro lugar de qué manera adquirimos esas ideas, quizá baste indicar aquí que la mayoría de las denominaciones que las cosas reciben en consideración al tiempo no son sino relaciones. Es así, por ejemplo, como cuando alguno dice que la reina Isabel vivió sesenta y nueve años y reinó cuarenta y cinco años, esas palabras solamente implican la relación que existe entre esa duración y alguna otra; y simplemente significan que la duración de su existencia y la duración de su gobierno son iguales, respectivamente, a sesenta y nueve y a cuarenta y cinco revoluciones anuales del sol. Y lo mismo acontece con todas las palabras que contestan a la pregunta: *¿hace cuánto tiempo?* Otro ejemplo: Guillermo el Conquistador invadió Inglaterra por el año de 1070; lo cual quiere decir esto: que tomando la duración a partir del tiempo de Nuestro Salvador hasta el presente, por una longitud entera de tiempo, se muestra a qué distancia está colocada aquella invasión de Inglaterra respecto a los dos extremos. Lo mismo se debe decir de todas las palabras que responden a la pregunta *¿cuándo?*, porque solamente muestran la distancia de cualquier punto en el tiempo con respecto a un período de mayor duración que nos sirve de medida, y al cual, por lo tanto, consideramos que ese punto está relacionado.

§ 4. Además de esas palabras que se refieren al tiempo, hay otras que también se refieren a él, pero que comúnmente se piensa que significan ideas positivas, las cuales, sin embargo, cuando se examinan, resultan ser relativas, como, por ejemplo, las palabras joven, viejo, etc., que encierran y aluden a la relación que toda cosa tiene respecto a cualquier longitud de duración de la cual tengamos una idea en la mente. Es así como, habiendo establecido en

nuestros pensamientos que la duración común de la vida de un hombre es de setenta años, cuando decimos que un hombre es joven queremos decir que su edad no comprende sino una parte pequeña de aquella que habitualmente alcanza un hombre. Y cuando decimos que alguien es viejo queremos decir que su duración ha llegado casi al fin de la que los hombres generalmente no exceden. De manera que no hacemos sino comparar la edad particular o duración de tal o cual hombre con la idea que tenemos en la mente de aquella duración que por lo ordinario pertenece a esa especie animal. Todo lo cual es llano, cuando aplicamos esas palabras a otras cosas; porque, si un hombre de veinte años merece el nombre de joven, y de muy joven si tiene siete años, a un caballo, en cambio, lo llamamos viejo a los veinte años de edad, y lo mismo a un perro cuando cumple siete años. Y es que en cada caso comparamos las edades con diferentes ideas de duración establecidas en nuestra mente, en cuanto que pertenecen como duración ordinaria natural a la vida de esas diversas clases de animales. Pero del sol y de las estrellas, aunque han sobrevivido muchas generaciones de hombres, no decimos que son cosas viejas, porque ignoramos el período de duración que Dios ha concedido a esa clase de entes, ya que este término de viejo pertenece propiamente a aquellas cosas de las cuales podemos observar que, en el curso ordinario de las cosas y por una decadencia natural, llegan a su fin en un cierto período de tiempo, teniendo así en la mente, como quien dice, un patrón de medida que sirve para comparar las diversas partes de su duración; y en virtud de esa relación podemos hablar de ellas como viejas o como jóvenes, lo cual no podemos hacer respecto a un rubí o a un diamante, que son cosas cuyos períodos de duración habitual desconocemos.

§ 5. *Las relaciones de lugar y de extensión.* También es fácil observar las relaciones que guardan las cosas entre sí, respecto a lugares y distancias, como, por ejemplo, cuando se dice arriba, abajo, a una milla de distancia de Charing Cross, en Inglaterra, en Londres, etc., Pero, como acontece con la duración, en el caso de la extensión y del volumen también hay algunas ideas que son relativas, que expresamos con términos que pasan por ser positivos. Así, *grande* y *pequeño*, son en verdad relaciones. Porque, en este caso también, habiendo establecido en la mente las ideas del tamaño de diversas clases de cosas, según aquellas a las cuales estamos más acostumbrados, convertimos esas ideas, como quien dice, en patrones de medida para designar el volumen de otras cosas. Así decimos que una manzana es grande cuando es ma-

yor que las manzanas a que comúnmente estamos acostumbrados; y decimos que un caballo es pequeño cuando el ejemplar de que se trata no alcanza la medida de la idea que tenemos en la mente como perteneciente de ordinario a los caballos; y un caballo que será grande de acuerdo con la idea de un galés, será un caballo pequeño para un flamenco, ya que las diferentes razas de caballos que se crían en Gales y en Flandes les habrán dado a esos hombres ideas diferentes acerca del tamaño ordinario de los caballos, con las cuales comparan y respecto a las cuales los denominan grandes o pequeños.

§ 6. *Frecuentemente los términos absolutos significan relaciones.* De parecida manera, los términos *débil* y *fuerte* no son sino denominaciones relativas de potencia por comparación con alguna idea que tengamos, en el momento, acerca de mayor o menor potencia. Así, cuando decimos que un hombre es débil queremos decir que es un hombre que no tiene la misma fuerza o el poder para mover algo, que la que tiene habitualmente un hombre, o habitualmente un hombre del tamaño de quien se trata; lo cual, no es sino un comparar su fuerza con la idea que tenemos de la fuerza habitual de los hombres, o de los hombres de su tamaño. Así, también, cuando decimos que todas las criaturas son débiles; porque, en este caso, débil no es sino un término relativo que alude a la desproporción que existe entre la potencia de Dios y la de las criaturas. Resulta, pues, que un gran número de palabras de nuestro lenguaje ordinario significan tan sólo relaciones (y quizá sean el mayor número), aun cuando a primera vista parezca que no tienen ese sentido. Por ejemplo, cuando decimos: "el navío ya tiene su aprovisionamiento necesario", las palabras *necesario* y *aprovisionamiento* son ambas relativas, puesto que la una se relaciona con la realización del viaje que se pretende llevar a cabo, y la otra, con la utilización futura. Por lo demás, es tan obvio que todas estas relaciones quedan confinadas y se terminan en ideas simples derivadas de la sensación y de la reflexión, que no hace falta explicarlo.

Capítulo XXVII

DE LA IDENTIDAD Y DE LA DIVERSIDAD

§ 1. *En qué consiste la identidad.* Otra ocasión para comparar, frecuentemente aprovechada por la mente, es el ser mismo de las

cosas, cuando, al considerar una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados, la comparamos con ella misma como existente en otro tiempo; de donde nos formamos las ideas de *identidad* y de *diversidad.* Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos. Y en eso consiste la *identidad,* es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente. Porque, como jamás encontramos, ni podemos concebir como posible, que dos cosas de una misma especie puedan existir en el mismo lugar y al mismo tiempo, concluimos debidamente que cualquier cosa que exista en cualquier lugar en cualquier tiempo excluye todo lo de su misma especie, y que, por lo tanto, está allí ella misma sola. Por eso, cuando preguntamos si alguna cosa es la misma o no, siempre nos referimos a algo que existió en un tiempo y en un lugar dados, y que, en ese instante, era seguramente lo mismo consigo mismo, y no algo diverso. De donde se sigue que una cosa no puede tener dos comienzos de existencia, ni dos cosas un solo comienzo, ya que es imposible que dos cosas de la misma especie sean o existan en el mismo instante y en el mismo lugar, o que una y la misma cosa sea o exista en lugares diferentes. En consecuencia, lo que tuvo un comienzo es la misma cosa; y lo que tuvo, en tiempo y lugar, un comienzo distinto a aquello, no es lo mismo, sino diverso. Las dificultades que ha suscitado esta relación se deben al poco esmero y a la poca atención que se han tenido en adquirir nociones precisas de las cosas a las cuales se atribuye.

§ 2. *La identidad de las substancias.* Solamente tenemos ideas acerca de tres clases de substancias, a saber: *1)* Dios; *2)* las inteligencias finitas, y *3)* los cuerpos.

Primero. Dios es sin comienzo, es eterno, es inalterable y está en todas partes. Por lo tanto, no puede haber duda acerca de su identidad.

Segundo. Como cada uno de los espíritus finitos han tenido un tiempo y un lugar determinados para comenzar a existir, la relación con ese tiempo y con ese lugar siempre determinará para cada uno su identidad, mientras exista.

Tercero. Lo mismo vale para cada partícula de materia, la cual, mientras no se vea aumentada ni disminuída por la adición

o por la substracción de materia, es la misma. Porque, si bien estas tres clases de substancias, como las llamamos, no se excluyen las unas a las otras del mismo lugar, sin embargo, no podemos menos de concebir que cada una de ellas debe excluir necesariamente de un mismo lugar a toda otra substancia de la misma especie, pues de otro modo las nociones y los nombres de identidad y de diversidad serían en vano, y no podría haber distinción alguna entre las substancias, ni podría distinguirse nada, lo uno de lo otro. Por ejemplo, si fuera posible que dos cuerpos ocuparan el mismo lugar a un mismo tiempo, entonces esas dos porciones de materia tendrían que ser una y la misma, sea que se supongan grandes o pequeñas; es más, todos los cuerpos tendrían que ser uno y el mismo. Porque, por la misma razón que dos partículas de materia puedan ocupar un mismo lugar, todos los cuerpos podrían ocupar un mismo lugar; suposición que, si se admite, destruye la distinción de identidad y diversidad, de uno y de varios, y la hace ridícula. Pero como es una contradicción que dos o más sean uno, la identidad y la diversidad son relaciones y maneras de comparar que están bien fundadas, y son de utilidad al entendimiento.

Identidad de modos. Como todas las demás cosas no son sino modos o relaciones que finalmente terminan en substancias, la identidad y la diversidad de cada una de sus existencias particulares serán determinadas también de la misma manera. Solamente respecto a las cosas cuya existencia está en sucesión, como son los actos de los seres finitos, por ejemplo, el movimiento y el pensamiento, que consisten ambos en un curso de sucesión, no puede cuestionarse su diversidad, porque, como cada uno perece en el momento que comienza, no pueden existir en tiempos diferentes o en diferentes lugares, al modo en que los seres permanentes pueden existir en distintos tiempos en lugares distantes; y, por lo tanto, ningún movimiento ni pensamiento, considerados como dados en diferentes tiempos, pueden ser los mismos, puesto que cada una de sus partes tienen un diferente comienzo de existencia.

§ 3. *Qué es el* "principium individuationis". De cuanto se lleva dicho, será fácil descubrir lo que tanto se ha inquirido, el *principium individuationis,* y que evidentemente es la existencia misma que determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie. Esto, aunque parece más fácil de concebir respecto a substancias y modos simples, sin embargo, cuando se reflexiona, no es más difícil respecto a substancias o modos complejos, si se tiene

cuidado de considerar a qué se aplica. Supongamos, por ejemplo, un átomo, es decir, un cuerpo continuado dentro de unas superficies inmutables, que exista en un tiempo y en un lugar determinados. Ahora bien, es evidente que, considerado en cualquier instante de su existencia, es, en ese instante, el mismo con sí mismo. Porque, siendo lo que es en ese instante, y no otra cosa, es lo mismo y así tendrá que continuar siendo mientras su existencia se continúe, puesto que, durante ese tiempo, será el mismo, y no otro. De parecida manera, si dos o más átomos se unen en una misma masa, cada uno de esos átomos será el mismo, por la regla que acabo de establecer; y, mientras existan unidos, la masa que consiste de esos mismos átomos tiene que ser la misma masa o el mismo cuerpo, cualquiera que sea la manera en que sus partes estén reunidas. Pero si se quita uno de esos átomos, o si se añade un átomo más, ya no será la misma masa o el mismo cuerpo. En el estado de las criaturas vivas, su identidad no depende de una masa compuesta de las mismas partículas, sino de otra cosa. Y es que en este caso, la variación de grandes porciones de materia no altera la identidad. Un encino que, de ser una planta pequeña se convierte en un gran árbol, y que después ha sido podado, sigue siendo el mismo encino; y un potro que pasa a ser un caballo, algunas veces gordo, otras veces flaco, es durante todo el tiempo el mismo caballo, aunque en ambos casos ha habido un manifiesto cambio de las partes; de manera que no son en verdad, ninguno de los dos, las mismas masas de materia, si bien en verdad el uno sea el mismo encino y el otro, el mismo caballo. La razón estriba en que, en estos dos casos de una masa de materia y de un cuerpo vivo, la identidad no se aplica a la misma cosa.

§ 4. *La identidad de los vegetales.* Debemos, pues, considerar en qué difiere un encino de una masa de materia, y me parece que es en esto, en que la masa de materia sólo es la cohesión de partículas de materia y su manera de estar unidas, mientras que en el otro caso es una disposición de esas partículas, de suerte que constituyan las partes de un encino, y una organización de esas partes que sea la conveniente para recibir y distribuir el alimento que es necesario para continuar y forjar la madera, la corteza, las hojas, etc., de un encino, que es en lo que consiste la vida vegetal. Siendo, pues, lo que constituye la unidad de la planta esa organización de sus partes en un cuerpo coherente que participa en una vida común, una planta continúa siendo la misma mientras siga participando de la misma vida, aun cuando esa vida sea comunicada a nuevas partículas de materia, unidas vitalmente a la planta viva,

en virtud de una semejante organización continuada, que sea la conveniente a esa especie de planta. Porque como esa organización está en todo momento en cualquier agregado de materia, se distingue, en ese concreto particular, de toda otra organización, y constituye esa vida individual que, existiendo constantemente desde ese momento, tanto hacia atrás como hacia adelante, en la misma continuidad de partes que se suceden insensiblemente y que están unidas al cuerpo vivo de la planta, tiene así esa identidad que hace que sea la misma planta, y que hace que todas sus partes sean las partes de una misma planta, durante todo el tiempo que existan unidas en esa organización continuada que es la adecuada para transmitir esa vida común a todas las partes así unidas.

§ 5. *La identidad de los animales.* El caso no es tan diferente en los brutos, como para que cualquiera no pueda ver qué es lo que constituye un animal, y qué es lo que lo hace continuar siendo el mismo. Algo parecido tenemos en las máquinas, y pueden servir para ilustrar el caso. Por ejemplo, ¿qué es un reloj? Es llano que no es sino una organización o construcción de partes dispuestas adecuadamente para un cierto fin que sea capaz de ser realizado cuando se recibe el impulso de una fuerza suficiente. Si suponemos que esa máquina es un cuerpo continuo cuyas partes organizadas se reparan, aumentan o disminuyen por una constante adición o separación de partes no sensibles, en una vida común, tendremos algo muy semejante al cuerpo de un animal; pero con esta diferencia: que en un animal, la adecuación de la organización y el movimiento, en que la vida consiste, comienzan al mismo tiempo, pues el movimiento brota del interior; pero en las máquinas, como la fuerza procede del exterior, muchas veces está ausente cuando el órgano, sin embargo, está en orden y bien dispuesto para recibirla.

§ 6. *La identidad del hombre.* Eso muestra también en qué consiste la identidad de un mismo hombre, a saber: en nada sino en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado. Quien pretenda radicar la identidad del hombre en cualquiera otra cosa que no sea en lo mismo en que radica en los demás animales, es decir, en un cuerpo adecuadamente organizado en un instante cualquiera, y que, desde entonces, continúa en esa organización vital por una sucesión de varias fugaces partículas de materia que están unidas

a ese cuerpo, tendrá dificultad para hacer que un embrión, un hombre maduro, un loco y un sensato sean el mismo hombre, por cualquier suposición, de la cual no se siga que es posible que Set, Ismael, Sócrates, Pilatos, San Agustín y César Borgia son el mismo hombre. Porque si la identidad del alma por sí sola hace que un hombre sea el mismo, y nada hay en la naturaleza de la materia que impida que un mismo espíritu individual pueda estar unido a cuerpos diferentes, será posible que esos hombres que vivieron en diferentes épocas, y que fueron de carácter distinto, hayan sido el mismo hombre; modo de hablar que tendrá que ser debido a un muy extraño uso de la palabra *hombre*, al aplicarla a una idea de la cual se excluyen el cuerpo y la forma. Y semejante modo de hablar se compadecería aún peor con las nociones de aquellos filósofos que admiten la transmigración y que opinan que las almas de los hombres, a causa de sus yerros, pueden caer dentro de los cuerpos de las bestias, como habitaciones propias con órganos adecuados para dar satisfacción a sus inclinaciones brutales. Porque, no creo que nadie que estuviera persuadido de que el alma de Heliogábalo estaba en uno de sus cerdos, se atrevería a decir que ese cerdo era un hombre o que era Heliogábalo.

§ 7. *La identidad de acuerdo con la idea.* No es, por lo tanto, la unidad de la substancia lo que comprende toda clase de identidad, ni lo que la determina en cada caso, sino que, para concebirla y juzgar bien acerca de ella es preciso considerar qué idea está significada por la palabra a la cual se aplica; porque una cosa es ser la misma substancia, otra cosa es ser el mismo hombre, y otra cosa ser la misma persona, si es que *persona, hombre* y *substancia* son tres nombres que significan tres ideas diferentes, puesto que, según como sea la idea perteneciente al hombre, así tendrá que ser la identidad. Si a esto se hubiese puesto un poco más de atención es posible que se hubiera evitado mucho la confusión que frecuentemente ocurre en este asunto, suscitándose no pocas dificultades aparentes, especialmente en lo que toca a la identidad personal, cuestión que, por eso, vamos en seguida a examinar un poco.

§ 8. *El mismo hombre.* Un animal es un cuerpo vivo organizado, y por consecuencia, el mismo animal, como ya vimos, es la misma vida continuada que se comunica a diferentes partículas de materia según les acontece sucesivamente estar unidas a ese cuerpo vivo organizado. Y, cualquiera cosa que se diga en otras definiciones, lo cierto es que la observación sincera pone fuera de duda que la

idea que tenemos en la mente, acerca de aquello de lo cual la palabra hombre es el signo, no es sino la de un animal dotado de cierta forma. Porque me parece que puedo estar seguro de que cualquier hombre que vea a una criatura hecha y formada como él, aun cuando no hubiere dado muestras en su vida de tener más razón que un gato o un loro, no dejaría de llamarla hombre; o de que, cualquiera que escuchare razonar, discurrir y filosofar a un gato o a un loro, no lo llamaría sino gato o loro, ni lo tomaría por otra cosa, y diría, del primero, que era un hombre irracional y embotado, y del último, que era un loro muy inteligente y racional. Un relato que tenemos de un autor muy distinguido,* basta para dar apoyo a la suposición que he hecho acerca de un loro racional. He aquí sus palabras; "Tenía deseo de saber de la propia boca del príncipe Mauricio (de Nassau), lo que había de cierto en un cuento que corría con mucho crédito de verdadero, y que había yo oído relatar a muchas personas, acerca de un viejo loro que tuvo cuando gobernó el Brasil, que hablaba, preguntaba y respondía cuestiones ordinarias como criatura racional, circunstancia que sembró la común opinión entre los del séquito del Príncipe de que se trataba de un caso de brujería o de posesión diabólica; y tanto, que un capellán suyo, que vivió muchos años después en Holanda, no podía tolerar, a causa de eso, a ningún loro, porque decía que todos ellos tenían el Diablo metido en sus cuerpos. Este cuento me lo habían asegurado con muchas particularidades ciertas personas a quienes era difícil no dar crédito, por lo que me decidí a preguntarle al Príncipe lo que había de cierto sobre el asunto. Me respondió, con su habitual llaneza y brevedad, que algo había de cierto en lo que se decía, aunque no sin mezcla de mucha falsedad. Quise que me informara acerca de lo primero, y me dijo, muy al punto y en pocas palabras, que cuando llegó al Brasil tuvo noticia de ese viejo loro, y aunque no le dio crédito a lo que se decía y el animal se hallaba a bastante distancia, fue tanta su curiosidad que envió para que se lo trajeran. El tal loro era muy grande y muy viejo, y cuando lo metieron por primera vez en la habitación en que se hallaba el Príncipe, rodeado de muchos holandeses, dijo al verlos: "¿Qué gente blanca es ésta?" Le preguntaron que quién pensaba que era ese hombre, apuntando hacia el Príncipe, y contestó que "sería algún general". Cuando se lo acercaron, el Príncipe le preguntó: *D'où venez-vous?* Respondió: *De Marinan*. El Príncipe: *A qui êtes-vous?* El loro: *A un Por-*

* Temple, Sir William. *Memorias de lo acontecido en la Cristiandad, desde 1672 a 1679*. Edición del año de 1692, p. 66.

tugais. El Príncipe: *Que fais-tu là?* El loro: *Je garde les poules.* El Príncipe no pudo contener la risa y le dijo: *Vous gardez les poules?* A lo cual el loro contestó: *Oui, moi, et je sais bien faire,* y cuatro o cinco veces repitió el sonido que hacen las gentes para llamar a las gallinas. He registrado en francés las palabras de este notable diálogo, tal como me lo relató el príncipe. Le pregunté en que idioma hablaba el loro, y me dijo que en brasileño; le pregunté si él hablaba ese idioma; me dijo que no, pero que había tenido el cuidado de tener a su lado dos intérpretes; el uno, un holandés que sabía hablar brasileño, y el otro un originario de Brasil que conocía el idioma holandés, y que interrogó a ambos por separado y en secreto, habiendo los dos respondido de acuerdo respecto a lo dicho por el loro. No pude menos de relatar este extraño suceso, porque es algo tan desviado de lo común y recogido de primera mano, y que podrá pasar por ser cierto, ya que me atrevo a decir que el Príncipe, por lo menos, creía todo cuanto me dijo, y siempre fue tenido por hombre muy honrado y piadoso. Dejo a los naturalistas la investigación del caso, y a los demás hombres que crean lo que mejor les parezca. De todos modos, estimo que no está fuera de propósito aligerar o avivar algunas veces la escena con semejantes digresiones, vengan o no al cuento."

Me he esmerado en que el lector tenga el relato en las propias palabras del autor, porque me parece que él no lo tuvo por increíble, ya que no podemos imaginar que un hombre de su habilidad, con la bastante competencia para asegurarse de la verdad de los testimonios que ofrece, se hubiese molestado tanto, en un lugar de su obra en que el suceso nada tiene que ver con el resto, en estrechar a tal grado, no sólo a un hombre que cita como amigo suyo, sino a un príncipe en quien reconoce muy grande probidad y piedad, para comprometerlo con un relato que, si él mismo estimase increíble, no podría menos de considerarlo también como ridículo. Es llano que el príncipe, que garantiza la verdad del cuento, y el autor, que lo relata bajo esa autoridad, ambos se refieren a ese conversador diciendo que era un loro; y yo pregunto a cualquiera otra persona que estime que el cuento merece la pena de ser relatado, si, suponiendo que ese loro y todos los demás de su especie hubiesen hablado según sabemos bajo palabra de un príncipe que éste habló, pregunto si esa especie no hubiese pasado por ser una raza de animales racionales; y si, a pesar de eso, se les seguiría reconociendo como loros y no como hombres. Porque yo estimo que no es tan sólo la idea de un ser pensante o racional lo que en el sentir de la mayoría de las personas constituye la idea de un hombre, sino también la idea de un cuerpo for-

mado de cierto modo y unido a ese ser. Ahora bien, si ésa es la idea de un hombre, el mismo cuerpo sucesivo que no se muda todo de una sola vez, tendrá, como también el mismo espíritu inmaterial, que contribuir a formar uno y el mismo hombre.

§ 9. *La identidad personal.* Siendo esas las premisas en la investigación acerca de lo que constituye la identidad personal, debemos ahora considerar qué se significa por *persona.* Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que llama *sí mismo,* sin que se considere en este caso si el mismo *sí mismo* se continúa en la misma o en diversas substancias. Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama *sí mismo,* y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional. Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo *sí mismo* ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo *sí mismo* que el *sí mismo* que reflexiona ahora sobre ella en el presente.

§ 10. *En el tener conciencia reside la identidad personal.* Pero se pregunta, además, si se trata de la misma e idéntica substancia. Pocos tendrían motivo para poner eso en duda, si esas percepciones, con la conciencia acerca de ellas, permanecieran siempre en la mente, de manera que la misma cosa pensante estuviera siempre conscientemente presente y, según parecería, fuera evidentemente la misma para sí misma. Pero lo que parece suscitar la dificultad es esto: que ese tener conciencia se ve constantemente interrumpido por el olvido, ya que en ningún momento de nuestra vida tenemos ante los ojos en una sola visión todo el curso de nuestras acciones pasadas, sino que hasta los dotados de mejor memoria pierden de vista una parte de ese curso al mirar a otra, ya que

nosotros algunas veces, y eso durante la mayor parte de nuestra vida, no reflexionamos sobre nuestro *sí mismo* pasado, por estar ocupados en nuestros pensamientos actuales, y ya que, por último, cuando dormimos profundamente no tenemos ningunos pensamientos, o por los menos, ningunos que vayan acompañados de esa conciencia que advierte nuestros pensamientos en estado de vigilia. En todos estos casos, digo, como nuestro tener conciencia se ve interrumpido, y como nos perdemos de vista a nosotros mismos en el pasado, se suscitan dudas acerca de si somos o no la misma cosa pensante, es decir, si somos o no la misma substancia. Pero esta cuestión, por más razonable o desrazonable que sea, no afecta para nada el problema de la identidad personal, puesto que se trata de saber qué es lo que hace a una misma persona, y no de saber si es la misma idéntica substancia la que piensa siempre en la misma persona, lo que nada importa en este caso; porque diferentes substancias pueden estar unidas en una sola persona por una misma conciencia de la cual participen; así como diferentes cuerpos están unidos por la misma vida en un solo animal, cuya identidad se mantiene, dentro del cambio de substancias, en virtud de la unidad de una vida continuada. Porque, como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscrita a sólo una substancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas substancias. Porque en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el mismo *sí mismo personal.* Porque por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas o venideras; y no más sería dos personas, por efecto de la distancia en el tiempo o de cambio de substancia, que un hombre sería dos hombres por el hecho de usar distintos vestidos hoy de los que usó ayer, con un largo o breve sueño de intermedio, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las substancias que contribuyeran a producirlas.

§ 11. *La identidad personal subsiste en el cambio de substancias.* Que eso sea así, tenemos cierta prueba en nuestros propios cuerpos, cuyas partículas todas, a la vez que están vitalmente unidas a

un mismo pensante consciente *sí mismo*, de manera que sentimos cuando son tocadas y de manera que las afecta el bien o el mal que les acontece, siendo conscientes de ello, son parte de nosotros mismos, es decir, de nuestro *sí mismo* pensante y consciente. Así, los miembros de su cuerpo, son, para cada quien, una parte de *sí mismo*: simpatiza con ellos y se preocupa por ellos. Pero si se corta una mano, y de ese modo se la separa de esa conciencia que teníamos acerca del calor, del frío y de las demás afecciones de ese miembro, entonces ha dejado de ser una parte de aquello que es el *sí mismo,* tanto como la más alejada parte de materia. Y así vemos que la substancia en que consistió en un momento el *sí mismo personal,* puede cambiarse en otro momento, sin que ocurra cambio de la identidad personal, ya que no hay duda alguna acerca de que sea la misma persona, aun cuando se le corten los miembros que fueron poco antes una parte de ella.

§ 12. *¿Subsiste cuando el cambio es de substancias pensantes?* Pero la cuestión es averiguar, si puede ser la misma persona cuando se cambia la substancia misma que piensa, o si, permaneciendo ésta sin cambio, puedan ser personas diferentes.

A esto contesto, primero, que ésta no puede ser cuestión para todos aquellos que pongan el pensamiento en una constitución animal puramente material, privada de una substancia inmaterial. Porque, independientemente de que su suposición sea o no verdadera, es llano que conciben que la identidad personal se conserva en algo que no es la identidad de substancia, a la manera en que la identidad animal se conserva en la identidad de vida y de substancia. Y por lo tanto, quienes pongan el pensar en sólo una substancia inmaterial tienen que mostrar, antes de atacar la otra opinión, por qué motivo la identidad personal no pueda conservarse en el cambio de substancias inmateriales, o en una variedad de substancias particulares inmateriales, de la manera en que la identidad animal se conserva en el cambio de substancias materiales, o en una variedad de cuerpos particulares, a menos que digan que es un espíritu inmaterial lo que hace que sea la misma vida en los brutos, como es un espíritu inmaterial lo que hace que sea la misma persona en los hombres; que es lo que admiten, por lo menos los cartesianos, por temor de hacer también a los brutos cosas pensantes.

§ 13. Pero (suponiendo que solamente piensan las cosas inmateriales) por lo que toca a la primera parte de la cuestión, que es, que si la misma substancia pensante se cambia, pueda ser la misma persona, yo digo que eso no puede resolverse sino por quie-

nes sepan qué clase de substancias son las que en efecto piensan, y si el tener conciencia de las acciones pasadas puede ser transferido de una substancia pensante a otra substancia pensante. Concedo que eso no se podría, si tener la misma conciencia de algo fuese la acción individual misma. Pero como no es sino una representación presente de un acto pasado, falta probar por qué no ha de ser posible que aquello que realmente nunca ha sido, pueda ser representado a la mente como habiendo sido. Y, por lo tanto, será difícil que determinemos hasta dónde el tener conciencia de las acciones pasadas va adscrito a algún agente individual de manera que le sea imposible tenerla a otro, hasta que sepamos qué clase de acción es aquella que no puede hacerse sin que la acompañe un acto reflejo de percepción, y que sepamos cómo se producen esa clase de acciones por substancias pensantes que no puedan pensar sin tener conciencia de ello. Pero como lo que llamamos tener la misma conciencia de algo no es el acto individual mismo, va a ser muy difícil poder concluir de la naturaleza de las cosas por qué motivo no se le ha de poder representar a una substancia intelectual, como si fuese hecho por ella, algo que no hubiese hecho, pero que quizá hubiese sido hecho por algún otro agente; va a ser muy difícil poder concluir de la naturaleza de las cosas, digo, por qué motivo una tal representación no pueda carecer de realidad fáctica, así como acontece con las varias representaciones que tenemos durante el sueño, las cuales, careciendo de esa realidad, las tomamos, sin embargo, como verdaderas mientras dormimos. Y, hasta que conozcamos con más claridad la naturaleza de las substancias pensantes, no tendremos mejor manera de asegurarnos de que aquello no es así, sino remitiéndonos a la bondad de Dios, quien, en la medida en que eso afecte a la felicidad o a la desgracia de cualesquiera de sus criaturas sensibles no transferirá de una a la otra, a causa de un error fatal en que puedan estar, ese tener conciencia de las acciones, que acarrea consigo el premio o el castigo. Dejo a otros que consideren hasta qué punto esto es un argumento contra quienes pretenden poner el pensar en un sistema de unos fugaces espíritus animales. Pero, para volver a la cuestión que nos ocupa, es preciso conceder que si un mismo tener conciencia (que, según se ha mostrado, es algo muy diferente de la misma forma numérica o del movimiento en el cuerpo) puede ser transferido de una substancia pensante a otra substancia pensante, será posible que dos substancias pensantes puedan constituir una sola persona. Porque, como el mismo tener conciencia se conservaría, ya fuera en la misma o en diferente substancia, se conservaría la identidad personal.

§ 14. En cuanto a la segunda parte de la cuestión, que es, si, permaneciendo la misma substancia inmaterial, puede haber dos personas distintas, digo que esta cuestión me parece establecida sobre esto, a saber: si el mismo ser inmaterial, siendo consciente de sus actos realizados durante su duración pasada, pueda ser privado completamente de toda toma de conciencia de su existencia pasada, y que la pierda de manera que esté más allá de poder jamás recobrarla; y así, como quien dice, iniciando nueva cuenta a partir de un nuevo período, tuviese una conciencia que no puede alcanzar más allá de ese nuevo estado. Todos los que aceptan la doctrina de la preexistencia pensarán evidentemente de esa manera, puesto que admiten que el alma no retiene ninguna conciencia de lo que hizo durante aquel estado preexistente, ya sea totalmente separada del cuerpo, ya informando cualquier otro cuerpo; y si no piensan así, es llano que la experiencia estará contra ellos. Así, puesto que la identidad personal no va más allá del alcance de la conciencia, un espíritu preexistente que no haya continuado existiendo durante tantas edades en un estado de silencio, tendrá necesariamente que constituir diferentes personas. Supongamos que un cristiano, platónico o pitagórico, se crea con el derecho de pensar, fundado en que Dios terminó todas las obras de la creación el séptimo día, que su alma ha existido desde entonces, y que ha circulado dentro de varios cuerpos humanos, como un hombre que yo conocí, que estaba persuadido de que su alma era la que había sido de Sócrates (no me meteré a discutir si esa pretensión era razonable. Sí sé que, en el empleo que desempeñó esa persona, que no era sin importancia, pasaba por ser un hombre muy sensato; y sus publicaciones han mostrado que no carecía de letras y conocimientos). Ahora bien, pregunto si habrá alguien que diga que ese hombre es la misma persona que Sócrates, a pesar de que no tenga conciencia de ningunas de las acciones o pensamientos de Sócrates. Que alguien reflexione acerca de sí mismo, para concluir que tiene en sí mismo un espíritu inmaterial, que es aquello que piensa en él y que, dentro del constante cambio que sufre su cuerpo, es lo que lo mantiene siendo el mismo, y que es aquello que él llama *sí mismo*. Pero ahora supongamos, además, que piense que se trata de la misma alma que estuvo en Néstor o en Tersites, en el sitio de Troya; porque, como las almas son indiferentes respecto a cualquier porción de materia que sea, hasta donde sabemos acerca de su naturaleza, esta suposición no encierra ningún absurdo aparente, y, por lo tanto, esa alma tan pudo haber sido la de Néstor o de Tersites, como lo es en el presente

el alma de algún otro hombre. Pero como ese hombre ya no tiene ahora conciencia de ninguno de los actos de Néstor ni de Tersites, la cuestión es si se concibe o puede concebirse a sí mismo como la misma persona que Néstor o que Tersites. ¿Puede, acaso, considerar que los actos de uno de esos personajes le incumben? ¿Puede, acaso, atribuirlos a sí mismo, o creer que son actos propios en mayor grado que los actos de cualquier otro hombre que haya existido? Se advierte bien que como su conciencia no alcanza a comprender ninguno de los actos de Néstor o de Tersites, no es más una misma persona con uno de ellos, que lo sería si el alma o el espíritu inmaterial que ahora lo anima hubiese sido creado y hubiese comenzado a existir cuando comenzó a animar su cuerpo presente, por más cierto que pudiera ser que el mismo espíritu que animó el cuerpo de Néstor o el de Tersites fuese numericamente el mismo que ahora anima el suyo. Porque esta circunstancia no serviría más para hacer que fuera la misma persona que Néstor, que la circunstancia de que algunas de las partículas de materia que alguna vez fueron parte de Néstor, fueran ahora parte de ese hombre, ya que la misma substancia inmaterial, sin una misma toma de conciencia, no hace más que sea una misma persona, por estar unida a algún cuerpo, que las mismas partículas de materia unidas a un cuerpo, sin toma de conciencia, hagan que sea una misma persona. Pero que acontezca que ese hombre descubra en sí mismo que tiene conciencia de cualesquiera de los actos realizados por Néstor, y entonces se habrá descubierto a sí mismo siendo la misma persona que Néstor.

§ 15. Y es así como podemos concebir sin dificultad la existencia de la misma persona en el momento de resurrección, aunque sea en un cuerpo que no sea exactamente, en hechura o en sus partes, igual al cuerpo que tenía aquí, con tal de que el alma que ocupe ese cuerpo tenga consigo la misma conciencia. Y es que el alma sola, habiendo cambiado el cuerpo, no basta para que sea el mismo hombre, salvo para quienes hacen que el alma sea el hombre. Porque si suponemos que el alma de un príncipe, que lleve consigo la conciencia acerca de la vida pasada de ese príncipe, entra e informa el cuerpo de un zapatero apenas éste haya sido abandonado por su propia alma, todo el mundo advierte que sería la persona del príncipe, tan sólo en cuanto responsable de las acciones realizadas por el príncipe; pero ¿quién diría que es el mismo hombre? El cuerpo también entra en la formación de un hombre, y en el caso que hemos supuesto, me imagino que eso sería lo que determinaría al hombre para todo el mundo, y que el alma, acom-

pañada de todos sus pensamientos principescos, no constituiría otro hombre, sino que sería un zapatero para todos, menos para sí mismo. Bien sé que en el modo común de hablar, la misma persona y el mismo hombre significan la misma cosa; y ciertamente, todos estarán siempre en libertad de hablar como les plazca, y de aplicar a las ideas aquellos sonidos articulados que se crean más convenientes, y de cambiarlos tantas veces cuantas se quiera. Sin embargo, cuando deseamos inquirir qué es lo que hace que un mismo espíritu sea hombre o persona, es preciso fijar en nuestra mente las ideas de espíritu, de hombre y de persona, y una vez que hayamos resuelto para nosotros mismos el sentido que le damos a esas palabras, ya no será difícil determinar, respecto a esas cosas y a otras semejantes, en qué caso son o no son lo mismo.

§ 16. *El tener conciencia es lo que hace que una persona sea la misma.* Pero aunque la misma substancia inmaterial, cualquiera que sea y cualquiera que sea su estado, no basta para hacer por sí sola que un hombre sea el mismo, es llano, sin embargo, que es ese tener conciencia, todo cuanto pueda extenderse, así sea hasta comprender épocas pasadas, lo que une en una misma persona las existencias y las acciones más remotas en el tiempo, del mismo modo que une la existencia y las acciones del momento precedente inmediato; de suerte que todo lo que tenga la conciencia de acciones presentes y pasadas es la misma persona, a la cual ambas pertenecen. Si, por ejemplo, yo tuviese la misma conciencia de haber visto el arca y el diluvio de Noé, como la que tengo de haber presenciado una inundación del río Támesis acaecida el invierno pasado, o como la que tengo de estar escribiendo ahora, no podría poner más en duda que yo, que ahora escribo esto, y que vi al río Támesis desbordarse el invierno pasado, y que presencié la inundación del diluvio universal, soy el mismo *sí mismo,* póngase ese *sí mismo* en la substancia que se quiera, que lo que podría poner en duda que yo, que escribo esto, soy, ahora mientras escribo, el mismo *yo mismo* que era ayer, independientemente de que yo esté formado enteramente o no de la misma substancia material o inmaterial. Porque, en efecto, en lo que toca a este asunto de ser el mismo *sí mismo,* es indiferente que ese presente *sí mismo* esté formado de la misma o de otras substancias, puesto que cualquier acción ejecutada mil años antes, que me ha sido apropiada por la conciencia que tengo de mí mismo como una acción mía, me incumbe tanto y me es imputable en

la misma medida que una acción ejecutada por mí en el último momento.

§ 17. *El sí mismo depende de su tener conciencia.* El *sí mismo* es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué substancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de *sí misma,* hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia. Por esa razón todo el mundo advierte que, mientras caiga bajo esa toma de conciencia, su dedo meñique forma parte de su *sí mismo* en igual grado que aquello que más sea ese sí mismo. Pero si ese dedo queda separado del cuerpo, suponiendo que la conciencia del *sí mismo* acompañe al dedo y abandone al resto del cuerpo, entonces es evidente que ese dedo meñique sería la persona; sería la misma persona, y el *sí mismo* ya nada tendría que ver con el resto del cuerpo. Así como en este caso lo que constituye la misma persona y ese *sí mismo* que le es inseparable consiste en ese tener conciencia que acompaña a la substancia cuando una parte de ella ha sido separada de otra parte, así también acontece respecto a las substancias alejadas en el tiempo. Aquello a lo cual puede unirse ese tener conciencia de esta cosa pensante que está presente hace la misma persona, y es un *sí mismo* con ella, y no con otra cosa alguna; y se atribuye a sí mismo y reconoce como suyos todos los actos de esa cosa, dentro del alcance de ese tener conciencia, y no más allá, como lo percibirán quienes reflexionen sobre el particular.

§ 18. *Quién es el objeto de las recompensas y de los castigos.* Es en esta identidad personal en lo que están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos, ya que la felicidad y la desgracia constituyen aquello por lo cual cada quien se preocupa por *sí mismo,* sin que le importe lo que pueda acontecerle a cualquier substancia que no esté unida a esa toma de conciencia, o que no se vea afectada en algún modo por ella. Porque, según aparece con evidencia en el ejemplo que acabo de poner, si el tener conciencia acompaña al dedo mañique que ha sido separado del cuerpo, el mismo *sí mismo* sería aquel que antes se preocupaba por el cuerpo entero, en cuanto formando parte de su *sí mismo,* cuyas acciones de entonces no podrá menos de reconocer ahora como suyas. Sin embargo, si el mismo cuerpo continuara viviendo, e inmediatamente después de la separación del dedo meñique tuviera su propio y peculiar tener conciencia

ajeno del todo al conocimiento del dedo meñique, entonces el *sí mismo* que acompañó al dedo meñique no se curaría en absoluto del resto del cuerpo como parte suya, y no reconocería como propios ninguno de sus actos, ni tampoco le serían imputables.

§ 19. Esto nos muestra que la identidad personal no consiste en una identidad de substancia, sino, como he dicho, en la identidad de un tener conciencia, de manera que, si Sócrates y el actual alcalde de Quinborough participan en esa identidad, entonces son la misma persona. Pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates, despierto y dormido no es la misma persona. Y castigar al Sócrates despierto por lo que pensó el Sócrates dormido, y de lo cual el Sócrates despierto no tuvo ninguna conciencia, no sería más justo que lo sería castigar a un hombre por lo que había hecho su hermano mellizo, y acerca de lo cual aquél no hubiera tenido ningún conocimiento, sólo porque en su apariencia exterior se asemejaran tanto que no se les podía distinguir el uno del otro; porque mellizos tan parecidos han existido.

§ 20. Sin embargo, es posible que se ofrezca una objeción. En efecto, supongamos que pierda por completo la memoria de algunas partes de mi vida, sin que haya posibilidad alguna de recobrarla, de manera que quizá yo no vuelva jamás a tener conciencia de esos actos. Ahora bien, ¿no soy, acaso, la misma persona que llevó a cabo esos actos, que tuvo esos pensamientos, de los cuales alguna vez tuve conciencia, aunque ahora los he olvidado? A lo cual respondo que aquí es necesario advertir a qué se aplica la palabra *yo*; o sea, que en este caso, designa solamente al hombre. Y como se supone que el mismo hombre es la misma persona, se supone sin dificultad que la palabra *yo* también significa la misma persona. Sin embargo, si es posible que un mismo hombre tenga, en diferentes momentos, distintas e incomunicables conciencias, no hay duda alguna de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos. Tal, en efecto, vemos que es el sentir de la humanidad, según se ha expresado en las más solemnes declaraciones, puesto que las leyes humanas no castigan al loco por las acciones del hombre cuerdo, ni al cuerdo por las acciones del loco, de donde se ve que se hacen de ellos dos personas; lo que en cierta forma se ratifica en algunos modos de hablar que usamos, cuando decimos de alguien que *no es sí mismo,* o que está *fuera de sí mismo,* frases indicativas de que quienes las emplean, o, por lo menos, que quienes las emplearon por vez primera,

pensaron que el *sí mismo* había sufrido un cambio, y que lo que constituye al *sí mismo* de la misma persona ya no estaba en ese hombre.

§ 21. *Diferencia entre la identidad del hombre y de la persona.* Sin embargo, no es fácil concebir que Sócrates, el mismo hombre individual, sea dos personas. Para ayudarnos un poco en esto, debemos considerar qué se significa con Sócrates, o el mismo hombre individual.

Primero. Tiene que ser la misma substancia individual, inmaterial y pensante; en una palabra, numéricamente la misma alma, y ninguna otra cosa;

O bien, segundo, el mismo animal sin consideración alguna respecto a un alma inmaterial;

O, por último, tercero, el mismo espíritu inmaterial unido al mismo animal.

Ahora bien, tómese de estas suposiciones la que se quiera, es imposible hacer consistir la identidad personal en cualquier otra cosa que no sea el tener conciencia, ni extenderla más allá de eso.

Porque, de acuerdo con la primera suposición, tendrá que admitirse como posible que un hombre nacido de mujeres diferentes y en tiempos diversos, es el mismo hombre; manera de hablar que no se podrá admitir, sin reconocer que es posible que un mismo hombre sea dos personas distintas, tan distintas como dos hombres cualesquiera que hayan vivido en diferentes épocas, sin conocimiento de los pensamientos el uno del otro.

De acuerdo con la segunda y tercera suposiciones, Sócrates, en esta vida y después de ella, no puede ser el mismo hombre de ninguna manera que no sea por un mismo tener conciencia; y así, haciendo consistir la identidad humana en la misma cosa en que ponemos la identidad personal, no habrá dificultad en admitir que el mismo hombre sea la misma persona. Pero, entonces, quienes ponen la identidad humana solamente en el tener conciencia, y no en alguna otra cosa, tienen que considerar de qué manera harán que Sócrates niño sea el mismo hombre que Sócrates después de la resurrección. Pero, sea lo que fuere aquello que, según algunos, constituye un hombre, y, por consiguiente, al mismo hombre individual (asunto sobre el cual quizá muy pocos estén de acuerdo), lo cierto es que a la identidad personal no la podemos poner en ninguna otra cosa que no sea solamente en el tener conciencia (que es aquello que solamente hace eso que llamamos el *sí mismo)*, sin vernos envueltos en grandes absurdos.

§ 22. Pero si un hombre ebrio y sobrio no es la misma persona ¿por qué otro motivo se le castiga por la fechoría que comete cuando está ebrio, aunque después no tenga de ello ninguna conciencia? Es tan la misma persona como un hombre que camina y hace varias cosas estando dormido, y que es responsable por las maldades que así haya cometido. Las leyes humanas castigan a ambos con una justicia que está de acuerdo con la manera que tienen de conocimiento; porque, en estos casos, las leyes no pueden distinguir con certidumbre qué es lo real y qué es lo simulado, de manera que la ignorancia del ebrio o del dormido no se admiten como excusa. Porque si es cierto que el castigo va anejo a la personalidad, y la personalidad a la toma de conciencia, y que quizá el ebrio no tenga conciencia de lo que hizo, sin embargo, los tribunales humanos lo castigan justamente, porque el hecho se prueba en su contra, pero la falta de tener conciencia no puede ser probada a su favor. Empero, en el gran día en que quedarán expuestos los secretos de todos los corazones, es quizá razonable pensar que a nadie se le hará responsable de lo que desconozca completamente, sino que recibirá su sentencia definitiva según lo acuse o excuse su conciencia.

§ 23. *Solamente en el tener conciencia radica el sí mismo.* Nada que no sea el tener conciencia puede unir en una misma persona existencias separadas; la identidad de substancia no puede hacerlo. Porque, cualquiera que sea la substancia, cualquiera que sea su estructura, no habiendo conciencia, no hay persona; y tan puede un cadáver ser una persona, como cualquier substancia puede serlo, sin tener conciencia.

Si pudiéramos suponer dos conciencias incomunicadas actuando en un mismo cuerpo, la una durante el día, la otra durante la noche; y si suponemos, por otro lado, una misma conciencia actuando por intervalos en dos cuerpos distintos, pregunto, entonces, ¿si no, en el primer caso, el hombre de día y el hombre de noche serían dos personas tan distintas como Sócrates y Platón; y si no, en el segundo caso, habría solamente una persona en dos cuerpos distintos, tanto como un hombre es el mismo cuando se viste con distinta ropa? Y es ajeno a la cuestión decir que esa misma conciencia y esas dos conciencias distintas, a que aluden respectivamente los anteriores ejemplos, responden a una misma o a distintas substancias inmateriales que trajeran consigo la conciencia en aquellos cuerpos, lo cual, cierto o no, no altera la cuestión, ya que es evidente que la identidad personal estaría

igualmente determinada por ese tener conciencia, independientemente de que estuviera o no anexado a una substancia individual inmaterial. Porque admitiendo que necesariamente deba suponerse que la substancia pensante en el hombre es inmaterial, es evidente que una cosa inmaterial pensante puede algunas veces separarse de su tener conciencia pasado y recobrarlo más tarde, según aparece en el olvido que frecuentemente tienen los hombres de sus actos pretéritos; y muchas veces la mente recobra la memoria de un acto de conciencia pasado que había perdido durante un período de veinte años seguidos. Supongamos que estos intervalos de recuerdo y de olvido se sucedan con regularidad de día y de noche, y tenemos entonces dos personas con el mismo espíritu inmaterial, del mismo modo que, en uno de los ejemplos anteriores, teníamos dos personas con el mismo cuerpo. Resulta, pues, que el *sí mismo* no queda determinado por la identidad o la diversidad de la substancia, de lo cual no se puede estar seguro, sino solamente por la identidad de un tener conciencia.

§ 24. Ciertamente, el *sí mismo* puede concebir que la substancia de que está hecho actualmente haya existido antes, unida al mismo ser consciente. Pero sepárese ese tener conciencia, y esa substancia ya no es más el *sí mismo,* ni forma parte de él, que cualquiera otra substancia, como resulta evidente del ejemplo que hemos puesto de un miembro que ha sido separado del cuerpo a que pertenece, de cuyo calor o frío y demás afecciones, no teniéndose conciencia, ese miembro no pertenece más al *sí mismo* de un hombre, que cualquiera otra materia en el universo. Será lo mismo de toda substancia inmaterial que esté vacía de ese tener conciencia por el cual yo soy *yo mismo* para *mí mismo;* porque, si hay cualquier parte de su existencia que, por el recuerdo, no pueda unirse a ese tener conciencia presente en virtud del cual ahora soy *yo mismo,* en esa parte de su existencia no será más *yo mismo* que cualquier otro ser inmaterial. Porque sea lo que fuere lo que cualquier substancia haya hecho o pensado, que no pueda yo recordar y que no pueda, por una toma de conciencia, hacer que sea mi pensamiento o mi acto, no me pertenecerá más, aun cuando haya sido una parte mía la que lo pensó o hizo, que si la hubiera pensado o hecho cualquier otro ser inmaterial existente en cualquiera otra parte.

§ 25. Concedo que la opinión más probable es que este tener conciencia va anejo y es un afecto de una substancia individual inmaterial.

Pero, dejando que los hombres resuelvan ese punto como mejor les plazca, según sus diversas hipótesis, este ser inteligente, sensible a su felicidad y a su desgracia, tiene que admitir que hay algo que es su *sí mismo* por el cual se preocupa y que quiere que sea feliz; tiene que admitir que ese *sí mismo* ha existido en una duración continuada por más de un instante y que, por lo tanto, es posible que pueda existir, como ha existido, durante meses y años venideros, sin que se tengan que poner límites fijos a su duración, y que, en virtud de ese mismo tener conciencia, puede ser el mismo *sí mismo* continuado en el futuro. Y es así como, por ese tener conciencia, se descubre a sí mismo siendo el mismo *sí mismo* que realizó tal o cual acto hace varios años y por el cual es ahora feliz o desgraciado. En toda esta explicación acerca del *sí mismo* no se considera a la misma substancia numérica como constitutiva del mismo *sí mismo,* sino a un mismo y continuado tener conciencia, al cual varias substancias pudieron estar unidas y después pudieron estar separadas, las cuales, mientras continuaban en una unión vital con aquel tener conciencia, y en las cuales éste entonces residía, formaron parte de ese mismo *sí mismo.* Es así, pues, como cualquier parte de nuestros cuerpos que esté vitalmente unida a aquello que es consciente en nosotros forma parte de nuestro *sí mismo;* pero al sobrevenir una separación de esa unión vital por la cual se comunica ese tener conciencia, aquello que un momento antes era parte de nuestro *sí mismo* deja de serlo, tanto como no es parte mía la parte del *sí mismo* de otro hombre; y no es imposible que en poco tiempo aquella parte pueda convertirse en una parte real de otra persona, de manera que tenemos una misma substancia numérica formando parte de dos diferentes personas, y tenemos una misma persona mantenida dentro del cambio de varias substancias. Si pudiéramos suponer un espíritu totalmente privado del recuerdo o de la conciencia de sus actos pasados, como experimentamos que nuestra mente siempre lo está respecto a una gran parte de nuestros actos pasados, y algunas veces respecto a todos, entonces la unión o la separación de una semejante substancia espiritual no produciría más cambios en la identidad personal que los produce la unión o separación de cualquier partícula de materia. Toda substancia vitalmente unida al ser pensante presente es una parte de, precisamente, ese mismo *sí mismo* que ahora es; y toda cosa unida a él por un tener conciencia de las acciones pasadas también forma parte del mismo *sí mismo,* el cual es el mismo tanto entonces como ahora.

§ 26. *La palabra persona es un término forense.* Tomo la palabra

persona como el nombre para designar el *sí mismo*. Dondequiera que un hombre encuentre aquello que él llama su *sí mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia lo pasado, sino por su tener conciencia, que es por lo cual se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se los imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace respecto a los actos presentes. Todo lo cual está fundado en un curarse por la felicidad, el concomitante inevitable del tener conciencia, ya que aquello que es consciente del placer y del dolor desea que ese *sí mismo*, que es consciente, sea feliz. Así toda acción pasada, que no pueda reconciliar o apropiar por la conciencia a ese presente *sí mismo*, no puede ser más motivo de su preocupación que pudiera serlo si esas acciones nunca se hubieran realizado, de manera que, si recibiera placer o dolor, es decir, recompensa o castigo a causa de tales actos, sería tanto como si fuese feliz o desgraciado en su primer ser, sin haberlo merecido de ninguna manera. Porque, suponiendo que un hombre fuese castigado ahora por lo que hubiere hecho en otra vida, pero de lo cual no se le pudiese atribuir conciencia alguna ¿qué diferencia habría entre semejante castigo y el haber sido creado en desgracia? Y por eso, de acuerdo con esto, el Apóstol nos dice que el gran día, en que cada quien recibirá su merecido según sus hechos, los secretos de todos los corazones quedarán expuestos. La sentencia será justificada por la conciencia que todas las personas tendrán de que ellas *sí mismas*, sea cual fuere el cuerpo en que aparezcan y sea cual fuere la substancia a que se adhiera esa conciencia, son las *mismas* que cometieron esas acciones, haciéndose merecedoras del castigo que se les imponga.

§ 27. Me inclino a pensar que, al tratar sobre este asunto, he hecho algunas suposiciones que parecerán extrañas a algunos lectores, y posiblemente sí lo sean en sí mismas. Sin embargo, yo creo que deben excusarse en vista de la ignorancia en que estamos acerca de la naturaleza de esa cosa pensante que está dentro de nosotros, y que contemplamos como nuestro *sí mismo*. Si supiéramos lo que es, o cómo está vinculada a un cierto sistema de espíritus animales fugaces, o bien, si puede o no puede realizar sus operaciones de pensamiento y de memoria fuera de un cuerpo organizado como es el nuestro, y si Dios ha querido establecer

que un tal espíritu no vaya unido jamás sino a un tal cuerpo, de modo que su memoria dependa de la correcta constitución de los órganos de ese cuerpo; si supiéramos todo eso, digo, entonces podríamos ver el absurdo de algunas de las suposiciones que he hecho. Pero, vista la obscuridad que hay en el asunto, y tomando el alma del hombre (según comúnmente lo hacemos ahora) por una substancia inmaterial, independiente de toda materia e igualmente indiferente a toda ella, no puede haber ningún absurdo, en cuanto a la naturaleza de las cosas, en la suposición de que la misma alma pueda estar unida en diferentes tiempos a diferentes cuerpos, y con ellos formar un solo hombre durante ese tiempo, del mismo modo que suponemos que una parte que fue ayer del cuerpo de una oveja pueda ser mañana una parte del cuerpo de un hombre, y ser, en esa unión, una parte vital de Melibeo mismo, al igual que antes fue una parte vital de su carnero.

§ 28. *La dificultad obedece al mal uso de los nombres.* Para concluir, toda substancia que comience a existir debe necesariamente ser la misma durante su existencia; en toda composición de substancias que comience a existir, el compuesto tiene que ser el mismo, mientras que subsista la unión de esas substancias; todo modo que comience a existir es el mismo durante su existencia. Además, la misma regla se aplica si el compuesto es de substancias distintas o de diferentes modos. De aquí se advertirá que la dificultad u obscuridad que ha habido en este asunto procede más bien del mal uso de los nombres que no de la obscuridad en las cosas mismas. Porque, cualquiera que sea lo que constituye una idea específica, a la cual se le aplica un nombre, si se mantiene con firmeza la idea de que se trate, la distinción de cualquier cosa entre lo mismo y lo diverso no será difícil de concebir, y no podrá surgir duda acerca de ello.

§ 29. *En la existencia continuada consiste la identidad.* Porque si suponemos que un espíritu racional es lo que constituye la idea de un hombre, será fácil saber qué sea el mismo hombre; el mismo hombre será, en efecto, el mismo espíritu, ya sea separado de un cuerpo, ya en un cuerpo; si suponemos que lo que constituye un hombre es un espíritu racional unido vitalmente a un cuerpo de una cierta configuración de partes, el hombre será el mismo mientras ese espíritu permanezca así unido, aun cuando continuado en un cuerpo de partículas fugaces sucesivas. Pero si, para alguien, la idea de un hombre no es sino la unión vital de partes en una cierta forma exterior, mientras esa unión vital y esa forma

exterior permanezcan en un compuesto que no sea de otro modo el mismo, sino por la sucesión continuada de partículas fugaces, será el mismo hombre. Porque cualquiera que sea la composición en que consista la idea compleja, siempre que la existencia la haga una cosa particular con cualquiera denominación, la misma existencia continuada la mantiene como el mismo individuo con la misma denominación.

CAPÍTULO XXVIII

DE OTRAS RELACIONES

§ 1. *Relaciones proporcionales.* Además de las ocasiones de comparar o relacionar las cosas las unas respecto a las otras, y que mencioné arriba, fundadas sobre el tiempo, el lugar y la casualidad, hay infinitas más, según ya lo dije, y de las cuales mencionaré algunas.

Primero. La primera que mencionaré es toda idea simple que, siendo capaz de partes o de grados, da ocasión de comparar los sujetos en que se encuentre, los unos con los otros, en relación a esa idea simple. Por ejemplo, más blanco, más dulce, más grande, igual, mayormente, etc. Estas relaciones, que dependen de la igualdad o del exceso de la misma idea simple en diversos sujetos, pueden llamarse, si se quiere, relaciones proporcionales; y que estas relaciones solamente se atengan a esas ideas simples que recibimos de la sensación o de la reflexión es cosa tan evidente que no hace falta decir nada para mostrarlo.

§ 2. *Relaciones naturales.* Segundo. Otra ocasión de comparar juntas a las cosas, o de considerar una cosa de manera que esa consideración incluya alguna otra cosa, la ofrecen las circunstancias del origen o comienzo de las cosas, el cual, no viéndose alterado más tarde, hace que la relación que de él depende sea tan duradera como el sujeto al cual pertenecen. Por ejemplo, *padre e hijo, hermanos, primos,* etc., cuya relación se establece en la comunidad de sangre en la cual participan en grados diversos. Por ejemplo, también, *compatriotas,* es decir, aquellos que nacieron en el mismo país o territorio; y a éstas llamo yo *relaciones naturales.* Podemos observar, a este respecto, que la humanidad ha adaptado sus nociones y sus palabras al uso de la vida común, y no a la verdad y al alcance de las cosas. Porque es seguro que, en

realidad, la relación entre el que genera y el que es generado es la misma entre las diversas razas de los otros animales que entre los hombres. Sin embargo, raramente se dice que tal o cual toro sea el abuelo de este o aquel novillo, o que dos palomos sean primos hermanos. Y es que es muy conveniente que tales relaciones se observen y se señalen con nombres cuando se trata de los humanos, puesto que hay muchas ocasiones, tanto en asuntos legales, como en otro tipo de comunicaciones, en que se mencionen y se distingan los hombres con ese tipo de relaciones; de donde, además, surgen las obligaciones de distintos deberes entre los hombres. En cambio, tratándose de los brutos, como los hombres no tienen motivos o muy escasos para advertir esas relaciones, no han creído necesario darles nombres distintivos y particulares. Esto, dígase de paso, puede arrojar alguna luz sobre el problema de las diferentes etapas y desarrollo de los idiomas, los cuales, adaptados tan sólo a las necesidades de la comunicación, responden únicamente a las nociones que tienen los hombres y al comercio de pensamientos habituales entre ellos, pero no a la realidad y alcance de las cosas, ni a los diversos respectos que pueden encontrarse entre ellos, ni tampoco, a las diferentes consideraciones abstractas que pueden hacerse acerca de ellas. Siempre que los hombres han carecido de alguna noción filosófica, es de observarse que falta el término para expresarla; y no debe sorprender que los hombres no hayan forjado nombres para aquellas cosas de que no han tenido ocasión de hablar. De aquí resulta fácil imaginar el motivo por el cual, como acontece en algunos países, falta hasta el nombre para designar un caballo, y en otros, donde cuidan con mayor esmero del linaje de sus caballos que del propio, no solamente tienen nombres para los caballos particulares, sino también para designar sus diversas relaciones de parentesco, los unos respecto a los otros.

§ 3. *Relaciones instituídas.* Tercero. Algunas veces el fundamento para considerar las cosas, refiriéndolas las unas a las otras, es algún acto por el cual alguno hace algo en virtud de un derecho moral, de una potestad o de una obligación. Es así, por ejemplo, como un general es un hombre que tiene la potestad de mandar a un ejército; y un ejército mandado por un general es una reunión de hombres armados que están obligados a obedecer a un hombre. Un ciudadano o un burgués es alguien que tiene el derecho a gozar de ciertos privilegios en tal o cual lugar. A esta clase de relaciones, que dependen de la voluntad de los hombres o de un consenso social, llamo *relaciones instituídas* o *relaciones volunta-*

rias, y se las puede distinguir de las relaciones naturales en que son en su mayoría, ya que no en su totalidad, alterables de alguna manera, y separables de la persona a la cual han pertenecido en algún momento, aun cuando ninguna de las substancias, así relacionadas, quede destruída. Ahora bien, aunque éstas son todas recíprocas, al igual que las demás, y contienen en sí una referencia de dos cosas la una respecto a la otra, sin embargo, como es frecuente que una de esas dos cosas carezca de un nombre relativo que designe aquella referencia, los hombres suelen no advertirla, y de ese modo la relación es habitualmente ignorada. Por ejemplo, fácilmente se ve la relación entre *patrón* y *cliente;* pero los términos de *alguacil* o de *dictador* no serán tan prontamente reconocidos como relativos a primera audición, porque no hay un nombre peculiar para designar a quienes se encuentran bajo las órdenes de un dictador o de un alguacil, que exprese la relación que existe con el uno o con el otro, aun cuando es seguro que el uno o el otro tienen una potestad sobre algunos otros, y en esa medida tienen una relación con ellos, tanto como la que existe entre patrón y cliente, o general y su ejército.

§ 4. *Relaciones morales.* Cuarto. Hay otra clase de relación que es la conformidad o inconformidad que hay entre las acciones voluntarias de los hombres respecto a una norma, a la cual quedan referidas y según la cual son juzgadas. Esta relación me parece que puede llamarse *relación moral,* en cuanto que denomina nuestros actos morales, y merece la pena examinarla, puesto que no hay ninguna otra parte del conocimiento sobre la cual debamos esmerarnos más para tener ideas precisas y evitar, hasta donde sea posible, la obscuridad y la confusión. Cuando las acciones humanas, con sus diversos fines, objetos, maneras y circunstancias, quedan forjadas en ideas distintas y complejas, son, como ya lo he mostrado, otros tantos modos mixtos, cuya mayoría tienen nombres anexados a ellos. Así, suponiendo que la gratitud sea una disposición de reconocer y de devolver con prontitud los favores y bondades recibidos, y suponiendo que la poligamia sea tener a un mismo tiempo más mujeres que una, cuando forjamos en la mente estas nociones, tenemos allí otras tantas ideas determinadas de modos mixtos. Pero eso no es todo lo que incumbe a nuestros actos: no basta tener ideas determinadas acerca de ellos, y saber qué nombres corresponden a tales o cuales combinaciones de ideas; tenemos un interés que va más allá y mucho mayor, y es saber si esas acciones son moralmente buenas o malas.

§ 5. *El bien y el mal morales.* El bien y el mal no son, según ya lo mostramos (lib. II, cap. XX, § 2, y cap. XXI, § 42), sino el placer o el dolor, o aquello que ocasiona o nos procura el placer o el dolor. Por lo tanto, el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad o inconformidad entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad o inconformidad que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador, y ese bien o ese mal, que no es sino el placer o el dolor que, por el decreto del legislador, acompaña a la observancia o a la violación de la ley, es eso que llamamos recompensa y castigo.

§ 6. *Reglas morales.* Me parece que hay tres clases de esas reglas morales o leyes a las cuales los hombres refieren generalmente sus actos, y por las cuales juzgan acerca de su rectitud o pravedad, reglas o leyes que tienen su respectiva coacción, o sea, sus recompensas o castigos. Porque, como sería completamente vano suponer una regla impuesta a las acciones libres de los hombres, sin adjuntarle la coacción de algún bien o de algún mal que sirva para determinar la voluntad, es preciso suponer, siempre que supongamos una ley, alguna recompensa o castigo adscritos a esa ley. Sería en vano que un ser inteligente estableciera una regla para los actos de otro, si no tuviera la potestad de recompensar la observación de esa regla, y la de castigar a quien se desviara de ella, con algún bien o algún mal, respectivamente, que no sean el producto y la consecuencia naturales de la acción misma; porque aquello que naturalmente es una conveniencia o inconveniencia opera por sí solo, sin necesidad de una ley. Si no me equivoco, tal es la verdadera naturaleza de toda ley propiamente dicha.

§ 7. *Leyes.* Las leyes a las cuales refieren generalmente los hombres sus actos, para juzgar de su ser rectas o torcidas, me parece que son estas tres: *1)* la ley divina; *2)* la ley civil, y *3)* la ley de la opinión o de la reputación, si se me permite llamarla así. Por la relación que guardan las acciones con la primera, los hombres juzgan si son pecados o deberes; con la segunda, si son criminales o inocentes, y con la tercera, si son virtudes o vicios.

§ 8. *La ley divina es la medida del pecado y del deber.* Primero. Por ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación. Creo que no habrá nadie tan estulto que negará que Dios ha decretado una regla

por la cual los hombres deben gobernarse. Dios tiene el derecho de hacerlo, puesto que somos sus criaturas; Dios tiene bondad y sabiduría para dirigir nuestros actos hacia aquello que mejor convenga, y Dios tiene el poder para hacer efectiva su ley por medio de recompensas y castigos de un peso infinito, en la otra vida, porque nadie puede sacarnos de sus manos. Ésta es la única piedra de toque de la rectitud moral; y comparando sus actos con esta ley divina es como los hombres juzgan del mayor bien moral o del mayor mal moral que encierran esos actos, es decir, juzgan si, en cuanto deberes o pecados, pueden acarrearles felicidad o desgracia de manos del Todopoderoso.

§ 9. *La ley civil es la medida de los crímenes y de la inocencia.* Segundo. La ley civil, que es la regla establecida por la comunidad para los actos de quienes pertenecen a ella, es otra regla, a la cual los hombres refieren sus acciones para juzgar si son o no son acciones criminales. Ésta es una ley que nadie descuida, ya que las recompensas y los castigos que le dan autoridad están a mano, y son proporcionados al poder de quien la promulga, o sea, la fuerza que tiene la comunidad empeñada en defender las vidas, las libertades y los bienes de los que viven de acuerdo con sus leyes, y que tiene la potestad de privar de la vida, de la libertad y de los bienes a quien desobedezca; que es el castigo por las ofensas cometidas contra esta ley.

§ 10. *La ley filosófica es la medida de la virtud y del vicio.* Tercero. Tenemos, además, la ley de la opinión o de la reputación. Se pretende y se supone por todas partes que los nombres de virtud y de vicio significan acciones que son buenas o malas por naturaleza, y en la medida en que así se aplican esos nombres, en esa misma medida coinciden con la ley divina arriba mencionada. Sin embargo, cualesquiera que sean las pretensiones acerca de esto, lo que vemos es que estos nombres de virtud y de vicio, en los casos particulares de su aplicación entre las diversas naciones y sociedades de los hombres en todo el mundo, se atribuyen constantemente sólo a aquellas acciones que, según cada país y sociedad, gozan de reputación o de descrédito. Ni debemos pensar que sea extraño que, por todas partes, los hombres den el nombre de virtud a aquellas acciones que entre ellos se estiman dignas de alabanza, y que llamen vicio a aquellas que tienen por censurables, puesto que, de lo contrario, se condenarían a sí mismos al estimar por bueno lo que no admiten como recomendable, y al estimar por malo, lo que dejan pasar sin censura. Es así, entonces, que la

medida de lo que en todas partes se llama virtud y vicio es esta aprobación o reprobación, alabanza o censura, que, por un tácito y secreto consenso, se establece en las diversas sociedades, tribus y conjuntos de hombres en el mundo, y en virtud del cual varias acciones llegan a merecer crédito o descrédito entre ellos de acuerdo con el juicio, las máximas y los modos de cada lugar. Porque, si es cierto que los hombres reunidos en sociedades políticas han renunciado en favor de la comunidad el empleo de todas sus fuerzas, de manera que no pueden disponer de ellas en contra de ningún conciudadano más allá de lo permitido por la ley del país, sin embargo, retienen todavía el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar los actos de aquellos entre quienes viven o con quienes tienen tratos, y es por esa aprobación o desaprobación como se establece entre ellos lo que llaman virtud o vicio.

§ 11. Que esa sea, en efecto, la medida común de la virtud y del vicio es lo que aparecerá a cualquiera que considere que, si bien lo que pasa por ser vicio en un país, se tiene en otro país por ser una virtud, o, por lo menos, no como vicio, en todas partes la virtud y la alabanza, el vicio y la censura siempre van unidos. En todas partes la virtud es aquello que se considera digno de ser alabado, y solamente a lo que goza de la estimación general se le da nombre de virtud. Es más, la virtud y la alabanza tienen una unión tan estrecha, que frecuentemente se las designa con el mismo nombre. *Sunt sua praemia laudi,* dice Virgilio (*Eneida,* lib. I, v. 461); y Cicerón: *Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam deus* (*Quaest. Tusculanarum,* lib. 2, cap. 2); añadiendo en seguida, que con todos esos nombres expresa una y la misma cosa. Tal es el lenguaje de los filósofos gentiles, que bien supieron en qué consistían sus nociones de virtud y de vicio; y aun cuando los diversos temperamentos, la educación, las modas, las máximas y los intereses de diferentes clases de hombres, fueron, quizá, los motivos de que lo tenido por digno de alabanza en un lugar no escapara a la censura en otro lugar, y que así, las virtudes y los vicios cambiasen en diferentes sociedades, sin embargo, en cuanto a lo principal, se mantuvieron en su mayoría los mismos en todas partes. Porque, como nada es más natural que se apruebe con la estimación y con la buena opinión todo aquello en que cada uno encuentra su propio provecho, y que se censure y se desapruebe lo contrario, no debe causar sorpresa que la estimación y el descrédito, la virtud y el vicio, correspondan en gran medida y por todas partes a la regla invariable del bien y del mal que ha sido establecida por la ley de Dios, no

habiendo nada que tan directa o visiblemente asegure y adelante el bien general de la humanidad en este mundo, como la obediencia a las leyes que Dios le ha impuesto, y nada que engendre tantos daños y confusión como el descuido de esas mismas leyes. Y es por eso, a menos que los hombres hubieren renunciado completamente al sentido común, a la razón y a su propio interés, al cual se apegan tan constantemente, por lo que no pudieron equivocarse generalmente en otorgar su aplauso y su censura del lado que en realidad no lo mereciera. Es más, hasta los hombres cuya conducta era contraria a aquellas leyes no pudieron menos de conceder su aprobación del buen lado, porque pocos son los que alcanzan ese grado de depravación de no condenar, por lo menos en los otros, las faltas de que ellos mismos son culpables. Y ése es el motivo por el cual, aun dentro de la corrupción de las costumbres, los límites verdaderos de la ley de la naturaleza, que debe ser la regla de la virtud y del vicio, no dejaron de mantenerse; de manera que hasta las exhortaciones de los maestros más inspirados no han temido apelar a la reputación común: *...todo lo amable, todo lo que es de buen nombre: si hay virtud alguna, si alguna alabanza, en esto pensad.* (San Pablo, Filip., IV, 8.)

§ 12. *Lo que da su fuerza a esa ley es la alabanza y el descrédito.* Si alguien se ha imaginado que he olvidado mi propia noción acerca de la ley, cuando digo que la ley por la cual los hombres juzgan de la virtud y del vicio no es otra cosa sino el consentimiento de los hombres particulares que carecen de la autoridad para hacer leyes, y que carecen especialmente de aquello que es tan necesario y tan esencial a toda ley, o sea del poder para hacerla efectiva, creo poder decirle que, quien se imagine que la alabanza y la censura no son poderosos motivos para que los hombres se ajusten a las opiniones y a las reglas de aquellos con quienes conviven no parece tener muchos conocimientos acerca de la naturaleza o de la historia de los hombres, de quienes encontrará que en una gran mayoría se gobiernan principalmente, si no es que exclusivamente, por esa ley de la moda, de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan, con poco aprecio de las leyes de Dios o de los magistrados. En cuanto a las penas que acompañan la violación de las leyes divinas, algunos, y quizá la gran mayoría, raramente reflexionan seriamente en ellas; y entre quienes no las olvidan, muchos, a la vez que desobedecen la ley, abrigan la idea de una futura reconciliación y de enmendar la culpa en que han incurrido. Por lo que se refiere a los castigos que pueden imponérseles por violación de las

leyes del Estado, es frecuente que se halaguen con la esperanza de la impunidad. Pero no hay nadie que pueda eludir el castigo de la censura y del desagrado que inevitablemente se le impone a quien ofende las modas y opiniones de las personas de su sociedad y con quienes desea hacerse recomendable. Ni hay uno, entre diez mil, que sea lo suficientemente duro e insensible para poder soportar el desagrado permanente y la condenación social de su propio grupo. De muy extraña e insólita constitución ha de ser quien se conforme con vivir en constante descrédito y en desgracia en la opinión de su sociedad particular. Muchos hombres han buscado la soledad y muchos son los que se han sabido avenir con ella; pero no hay nadie que, conservando el menor rasgo o sentimiento de lo humano, pueda vivir en sociedad constantemente desdeñado y desacreditado a los ojos de sus familiares y de las personas con quien tiene trato social. Es ése un agobio demasiado pesado para la capacidad humana, y tendrá que ser irreconciliablemente contradictorio quien pueda derivar placer de la compañía de sus semejantes y al mismo tiempo ser insensible al desprecio y al descrédito de esos mismos compañeros.

§ 13. *Esas tres leyes son las reglas del bien y del mal morales.* Estas tres, pues, *primero,* la ley de Dios; *segundo,* la ley de las sociedades políticas, y *tercero,* la ley de la moda o de la censura privada, son aquellas con las cuales los hombres diversamente comparan sus actos; y es de la conformidad que esos actos guardan respecto a una de esas leyes de donde sacan la medida cuando juzgan de su rectitud moral, y cuando los denominan buenos o malos.

§ 14. *La moralidad es la relación entre las acciones y esas reglas.* Ya sea que la regla a la cual referimos nuestros actos voluntarios, como a una piedra de toque que sirve para examinarlos, para estimar su bondad y para darles el nombre correspondiente, nombre que es como el signo del valor que les concedemos; ya sea, digo, que esa regla la tomemos de las modas y costumbres del país, o de la voluntad del legislador, la mente puede observar fácilmente la relación que guarda un acto con esa regla, y juzgar si el acto se conforma o no a la regla, y de allí sacar la noción del bien o del mal morales, que no son sino la conformidad o inconformidad de cualquier acto a la regla, de donde, consecuentemente, se le llama con frecuencia *rectitud* moral. Ahora bien, como esta regla no es sino un conjunto de diversas ideas simples, la conformidad con ella no es sino ordenar el acto de manera que las ideas sim-

ples que le pertenecen correspondan a las que la ley requiere. Y es así como vemos que los seres morales y las nociones de esa índole se fundan y se terminan en aquellas ideas simples que hemos recibido por vía de la sensación o de la reflexión. Consideremos, por ejemplo, la idea compleja que significamos con la palabra *asesinato*, y, cuando la hayamos desmenuzado para examinar cada una de sus particularidades, hallaremos que no es sino la suma de un conjunto de ideas simples derivadas de la reflexión o de la sensación, a saber: *Primero.* De la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente tenemos las ideas de volición, de consideración, de intento premeditado, de malicia, o de desearle el mal a otro; y también tenemos las ideas de vida, de percepción y de auto-moción. *Segundo.* De la sensación tenemos el conjunto de aquellas ideas sensibles simples que se encuentran en un hombre, y de algún acto por el cual ponemos fin a la percepción y al movimiento de un hombre; ideas todas que quedan comprendidas en la palabra *asesinato.* Ahora bien, según que yo advierta que este agregado de ideas simples se conforma o no a la estimación del país en que he sido criado, y que la mayoría de los hombres de ese país lo tengan por merecedor de alabanza o de censura, diré que ese acto es virtuoso o vicioso. Si tengo como regla de comparación la voluntad de un legislador supremo e invisible, entonces, dado que he supuesto que se trata de un acto ordenado o de un acto prohibido por Dios, lo llamaré bueno o malo, pecado o cumplimiento de un deber; y si comparo el acto con la ley civil, es decir, con la regla impuesta por el legislador del país, lo llamaré legal o ilegal; criminal o no criminal. De manera que de dondequiera que tomemos la regla de las acciones morales, o cualquiera que sea el patrón que nos sirva para forjar en la mente las ideas de las virtudes y de los vicios, esas ideas consisten tan sólo y se componen de un agregado de ideas simples, recibidas originalmente por las vías de la sensación o de la reflexión, y su ser rectas o torcidas depende de su conformidad o inconformidad con los patrones prescritos por alguna ley.

§ 15. Para bien concebir las acciones morales es preciso considerarlas desde el siguiente doble punto de vista: *Primero.* Según son en sí mismas, cada una compuesta de un agregado de ideas simples. Así, por ejemplo, la ebriedad o la mentira significan tal o cual agregado de ideas simples, que he designado como modos mixtos; y en este sentido, son tan ideas absolutas positivas, como el beber de un caballo, o el hablar de un loro. *Segundo.* Nuestras acciones son consideradas como buenas, como malas o como

indiferentes, y a este respecto, son relativas, ya que se trata de su conformidad o inconformidad a alguna regla que las convierte en acciones regulares o irregulares, buenas o malas; y por eso, en cuanto se las compara con una regla, y de allí reciben su denominación, caen bajo relación. Así la acción de desafiar y de pelear con un hombre, considerada como un cierto modo positivo, o una cierta especie de acción, distinguida de todas las demás acciones por las ideas que le son peculiares, se llama *duelo*; la cual acción, cuando se la considera en relación a la ley de Dios, merecerá el nombre de pecado; en relación a la ley de la moda y de la costumbre, en algunos países, merecerá el nombre de valor y de virtud; y en relación a la ley municipal de algunos gobiernos merecerá el nombre de crimen capital. En estos casos, cuando el modo positivo tiene un nombre, y otro nombre en cuanto a su relación con alguna ley, la distinción es tan fácil de ser advertida como en los casos de las substancias, en que un solo nombre, por ejemplo, el de hombre, se emplea para significar la cosa, y otro nombre, por ejemplo, padre, se emplea para significar la relación.

§ 16. *Las denominaciones de los actos nos descarrían frecuentemente.* Empero, como es muy frecuente que la idea positiva de la acción y su relación moral queden comprendidas juntas bajo un nombre, y que se emplee la misma palabra para expresar, tanto el modo o la acción, como su ser rectas o torcidas moralmente, resulta que se repara menos en la relación misma, por lo que es frecuente que no se haga ninguna distinción entre la idea positiva de la acción y la relación que guarda con alguna regla. A causa de esta confusión entre dos maneras distintas de consideración, amparada con un mismo término, quienes ceden con demasiada facilidad a la impresión que les causa un sonido, y que se permiten tomar el nombre de la cosa por la cosa misma, se ven frecuentemente descarriados en su juicio acerca de las acciones. Así, por ejemplo, el tomar una cosa que pertenece a otro, sin el conocimiento o permiso del dueño, es lo que con propiedad se llama *robar*. Pero pues este nombre se entiende por lo común como significativo de la pravedad moral del acto, y como denotando su contrariedad a los preceptos de una ley, los hombres tienden a condenar todo aquello que oyen calificar de rôbo, de acción mala, contraria a la regla de derecho. Sin embargo, la oculta substracción de una espada del poder de un loco con el fin de evitar que cause algún daño, aunque con propiedad se llame un robo, puesto que ése es el nombre de semejante modo mixto, si se compara con los preceptos de la ley de Dios y si se considera en su relación

con esa regla suprema, no es ningún pecado ni transgresión, por más que el nombre de robo tal implique de ordinario.

§ 17. *Las relaciones son innumerables.* Y baste lo dicho sobre la relación de las acciones humanas respecto a la ley, a las cuales llamo, por eso, *relaciones morales.*

Haría falta todo un libro para revisar todas las clases de relaciones, y no se debe esperar, por lo tanto, que aquí las mencione a todas. Basta a nuestro propósito presente mostrar, con las que hemos examinado, cuáles son las ideas que tenemos acerca de esta consideración comprensiva que llamamos la *relación,* que es tan variada y cuyas ocasiones son tan numerosas (tantas como puede haber por el comparar unas cosas con otras), que no es muy fácil reducirla a reglas, o a cierta sistematización. Me parece que las mencionadas por mí son las más importantes, y son de tal naturaleza que nos permiten ver de dónde obtenemos nuestras ideas de las relaciones, y en qué se fundan. Pero, antes de poner punto final a este asunto, permítaseme observar, de cuanto he dicho,

§ 18. *Todas las relaciones terminan en ideas simples. Primero,* que es evidente que toda relación termina en aquellas ideas simples que hemos obtenido por la sensación y por la reflexión, y que en ellas encuentra su último fundamento. De tal manera que todo lo que tenemos nosotros mismos en nuestros pensamientos (si pensamos en algo, o si tiene algún sentido lo que pensamos) o todo lo que queremos significar a otros, cuando empleamos palabras que denotan relaciones, no es sino algunas ideas simples, o conjunto de ideas simples, que se comparan entre sí. Esto es tan manifiesto en esa especie de relación llamada *proporcional,* que no hay nada que lo sea más. Porque cuando un hombre dice: "la miel es más dulce que la cera", es llano que en esta relación sus pensamientos terminan en esa idea simple de *dulzura;* lo cual es igualmente verdadero respecto a todas las demás relaciones, bien que, cuando son relaciones compuestas o doblemente compuestas, raramente se advierten las ideas simples de que están hechas; por ejemplo, cuando se menciona la palabra *padre,* se significa, primero, esa especie particular, o idea colectiva, denotada por la palabra *hombre;* segundo, aquellas ideas simples sensibles denotadas por la palabra *generación,* y tercero, sus efectos, y todas las ideas simples denotadas por la palabra *niño.* Así también con la palabra *amigo,* tomada como significando a un hombre que ama a otro hombre y que está dispuesto a hacerle el bien, tiene todas las

siguientes ideas que la constituyen: primero, todas las ideas simples comprendidas en la palabra *hombre*, o ser inteligente; segundo, la idea de amor; tercero, la idea de prontitud o disposición; cuarto, la idea de acción, que es cualquier clase de pensamiento del movimiento; y quinto, la idea del bien, que significa todo lo que pueda procurar felicidad; ideas que si se examinan de cerca, se terminan finalmente en ideas simples particulares, de las cuales la palabra *bien* en general significa cualquiera de ellas; pero la cual palabra, si se la separa completamente de toda idea simple, nada significa. Y es así como también las palabras morales se terminan finalmente en un agregado de ideas simples, aunque quizá más remotamente, porque el significado inmediato de los términos relativos contiene frecuentemente relaciones supuestamente conocidas, que, si se sigue el rastro que lleva de una a la otra, no dejan de terminar en ideas simples.

§ 19. *Por lo común tenemos una noción tan clara, o más clara, de la relación como de su fundamento.* Lo segundo que debemos observar es que, en las relaciones, tenemos por lo común, si no siempre, una noción tan clara de la relación como tenemos de aquellas ideas simples sobre las cuales está fundada; siendo la conformidad o la inconformidad de que depende la relación cosas de las cuales tenemos por lo común ideas tan claras, como de cualquier otra, ya que no se trata sino de distinguir las ideas simples la una de la otra, o sus diversos grados, sin lo cual no podríamos tener en absoluto ningún conocimiento distinto. Porque si tengo una idea clara de la dulzura, de la luz o de la extensión, es que también tengo una idea clara de otro tanto de más o de menos, de cada una de esas cosas. Si yo sé lo que es, respecto a un hombre, el haber nacido de una mujer, por ejemplo, de Sempronia; es que también sé lo que es, respecto a otro hombre, el haber nacido de la misma mujer, Sempronia; de manera que tengo una noción tan clara de la hermandad como de los nacimientos, y quizá más clara aún. Porque si yo creyera que Sempronia desenterró a Tito de un plantío de perejil (como es costumbre decirles a los niños), y que de ese modo se convirtió en su madre y que más tarde también desenterró a Cayo del mismo plantío de perejil, tendría una noción tan clara de la relación de hermanos que existe entre Tito y Cayo, como si tuviera toda la habilidad de una partera, ya que la noción de que una misma mujer contribuyó igualmente como madre al nacimiento de Tito y de Cayo (aunque sea ignorante o esté en error respecto al modo de la maternidad) es aquella en que fundé la relación,

puesto que el nacimiento de ambos coincide en esa circunstancia, consista en lo que consista efectivamente. Para fundar la noción de fraternidad, como existente o no existente entre ellos, basta compararlos en razón de su descendencia de una misma persona, aun cuando ignore las circunstancias particulares del modo de esa descendencia. Pero aunque las ideas de las relaciones particulares sean capaces de ser tan claras y tan distintas en la mente de quienes las consideren debidamente, como las de los modos mixtos, y aunque sean capaces de ser más determinadas que las ideas de substancias, sin embargo, los nombres que pertenecen a las relaciones tienen frecuentemente una significación tan dudosa y tan incierta como los que pertenecen a las substancias o a los modos mixtos, y mucho más dudosa e incierta que los nombres de las ideas simples. Y es que, como las palabras relativas son signos de una comparación que se hace únicamente en el pensamiento de los hombres, y no son sino una idea en la mente de los hombres, es frecuente que los hombres las apliquen a diversas comparaciones de cosas, según sus propias imaginaciones, que no siempre corresponden con lo que se imaginan otros que emplean las mismas palabras.

§ 20. *La noción de la relación es la misma, aunque la regla con la cual se compara la acción sea verdadera o falsa.* Debemos observar, en tercer lugar, que en estas relaciones que llamo *morales*, tengo una noción verdadera de la relación al comparar la acción con una regla, independientemente de que la regla sea verdadera o falsa. Porque si mido algo por una yarda, sé si esa cosa es más o menos larga que esa supuesta yarda, aunque, quizá, la yarda que empleo como medida no sea exactamente el patrón correcto; lo que, en realidad, es materia de otra investigación. En efecto, aun cuando la regla contenga un error, y yo me equivoque en ello, sin embargo la conformidad o inconformidad que puedo observar respecto a aquello con lo cual la comparo me hace percibir la relación. Ciertamente, al medir por una regla falsa me veré inducido a mal juzgar de la rectitud moral del acto, porque lo he puesto a prueba con aquello que no es la regla verdadera; pero, a pesar de eso, no me equivoco en la relación que ese acto guarda con esa regla que empleo para compararlo, es decir, en su conformidad o inconformidad con ella.

CAPÍTULO XXIX

DE LAS IDEAS CLARAS Y OBSCURAS, DISTINTAS Y CONFUSAS

§ 1. *Algunas ideas son claras y distintas, otras son obscuras y confusas.* Después de haber mostrado el origen de nuestras ideas y de haber revisado sus diferentes clases; después de haber considerado la diferencia que hay entre las ideas simples y complejas, y de haber observado de qué manera las ideas complejas se dividen en modos, substancias y relaciones; todo lo cual, creo, debe necesariamente hacer quien pretenda conocer a fondo el progreso de la mente en su modo de aprehender y de conocer las cosas, podría parecer que, quizá, ya me he detenido bastante en el examen de las ideas. Sin embargo, va a ser preciso pedir venia para ofrecer unas pocas más de consideraciones acerca de ellas, y la primera es que algunas ideas son claras, otras son obscuras; algunas son distintas, y otras son confusas.

§ 2. *La claridad y la obscuridad de las ideas, explicadas por la vista.* Como la percepción de la mente se explica más adecuadamente por medio de palabras que se relacionan a la vista, entenderemos mejor lo que se quiere decir por claridad y obscuridad en las ideas, si reflexionamos en lo que llamamos *claro* y *obscuro* respecto a los objetos de la vista. Puesto que la luz es aquello que nos descubre los objetos visibles, llamamos obscuro a aquello que no está situado en una luz suficiente para descubrirnos pormenorizadamente la forma y los colores que pueden observarse, y que, en mejor luz, serían discernibles. De parecida manera, nuestras ideas simples son claras cuando son tal como los objetos mismos, de donde proceden, las presentan, o puedan presentarlas a una sensación o percepción bien ordenada. En tanto que la memoria pueda retenerlas de esa manera, y pueda ofrecerlas a la mente siempre que ésta tenga ocasión para considerarlas, se trata de ideas claras. Y en la medida en que esas ideas carecen en algo de esa exactitud original, o en la medida en que han perdido su primera frescura, y están, como quien dice, marchitas o empañadas por efecto del tiempo, en esa medida son ideas obscuras. En cuanto a las ideas complejas, como están formadas de ideas simples, serán claras en la medida en que las ideas de que están compuestas sean claras, y en la medida en que el número y el orden de esas ideas simples,

que son los ingredientes de toda idea compleja, estén bien determinados y fijos en la mente.

§ 3. *Causa de la obscuridad.* Las causas de la obscuridad en las ideas simples parecen ser, o el embotamiento de los órganos, o la ligereza y fugacidad de la impresión causada por el objeto, o bien la debilidad en la memoria, incapaz de retener las impresiones según se reciben. Porque, para volver a los objetos visibles que pueden auxiliarnos en la comprensión de este asunto, si los órganos o las facultades de la percepción, semejantes a la cera endurecida por el frío, no reciben la impresión del sello a consecuencia de la presión que de ordinario basta para dejar la huella; o si, semejantes a la cera demasiado blanda, no retienen la huella cuando ha sido impresa; o bien, suponiendo que la cera esté en su punto adecuado, pero que falte la presión suficiente en la aplicación del sello para hacer una impresión clara; en cualesquiera de estos casos, la impresión del sello será obscura. Esto, supongo, no requiere ninguna aplicación concreta para hacerlo más llano.

§ 4. *Qué sea una idea distinta y una idea confusa.* Así como una idea clara es aquella de la cual la mente tiene una percepción tan plena y evidente como la que recibe de un objeto exterior que opera debidamente sobre un órgano bien dispuesto, así también una idea distinta es aquella por la cual la mente percibe la diferencia respecto a todas las demás; y una idea confusa es aquella que no se distingue lo bastante de otra, de la cual debe ser diferente.

§ 5. *Objeción.* Pero, podrá decirse que si solamente hay idea confusa cuando no pueda distinguirse suficientemente de otra, de la cual debe ser diferente, entonces será difícil encontrar una idea confusa; porque, sea como fuere una idea, no puede ser otra que como la percibe la mente, y esa percepción misma la distingue suficientemente de todas las demás ideas, que no pueden ser otras, es decir, diferentes, sin que se perciba que lo son. Por consiguiente, no hay ninguna idea que no se pueda distinguir de otra de la cual debe ser diferente, a menos que se pretenda que sea diferente de sí misma; porque es evidentemente diferente de todas las demás.

§ 6. *La confusión de las ideas es en referencia a los nombres que se les dan.* Para disipar esa dificultad y para ayudarnos a concebir correctamente qué es lo que en cualquier momento puede atri-

buirse a las ideas para hacerlas confusas, es preciso considerar que las cosas clasificadas con nombres distintos se las supone lo bastante diferentes para ser distinguidas, de manera que cada especie pueda ser señalada por su nombre particular y aludida como algo aparte en toda ocasión; y nada hay más evidente que se supone que la mayor parte de los distintos nombres significan cosas diferentes. Ahora bien, como toda idea que tiene un hombre es visiblemente lo que es, y es distinta de toda otra idea que no sea sí misma, aquello que la hace confusa es, cuando es tal que pueda ser igualmente designada por algún otro nombre que aquel que la expresa, la omisión de la diferencia que mantiene distintas a las cosas (clasificadas con esos dos diferentes nombres), diferencia que hace que algunas de ellas pertenezcan más bien a uno de esos nombres, y otras más bien al otro nombre; de manera que así se pierde completamente la distinción que proponía mantenerse con esos nombres diferentes.

§ 7. *Defectos que provocan la confusión. Primero, las ideas complejas compuestas de demasiado pocas ideas simples.* Me parece que los defectos que habitualmente provocan la confusión son principalmente los siguientes:

Primero. Cuando cualquier idea compleja (porque son las ideas complejas las más aptas a la confusión) está compuesta de un número demasiado pequeño de ideas simples, y de ésas tan sólo las que son comunes a otras cosas, por donde las diferencias que hacen que esa idea merezca un nombre particular quedan excluídas. Así, por ejemplo, quien tenga una idea formada nada más de las ideas simples de bestia con pintas, tiene una idea confusa de un leopardo, porque su idea no se distingue suficientemente de la de un lince, y de otras especies de animales que tienen pintas. De manera que semejante idea, aun teniendo el nombre peculiar de leopardo, no es distinguible de aquellas designadas por los nombres de lince o de pantera, y tan puede clasificarse con el nombre de lince como con el de leopardo. Dejo a la consideración de otros en qué grado la costumbre de definir palabras por términos generales contribuye a hacer confusas e indeterminadas las ideas que queremos expresar con esas palabras. Pero esto es evidente: que las ideas confusas son aquellas que hacen incierto el empleo de las palabras, y que nos privan de la ventaja que ofrecen los nombres distintos. Cuando las ideas, para las cuales usamos términos diferentes, no tienen una diferencia que responda a sus nombres distintos de manera que no se las pueda distinguir por ellos, es entonces cuando son verdaderamente confusas.

§ 8. *Segundo defecto: cuando las ideas simples que forman una idea compleja se hallan en desorden.* Otro defecto que hace confusas nuestras ideas es que, aunque las ideas particulares que componen cualquier idea sean suficientes en número, esten, sin embargo, tan revueltas que no sea fácil discernir si ese conjunto más bien pertenece al nombre que se le da a esa idea o si pertenece a cualquier otro nombre. Nada hay más propio para hacernos concebir esa confusión que ciertas pinturas, que se exhiben como piezas sorprendentes de arte, en las cuales los colores, según han sido aplicados por el pincel sobre la tela misma, destacan formas muy extrañas e inusitadas, sin que guarden ningún orden discernible en su posición. Semejante dibujo, compuesto así de diversas partes en que no aparece ni la simetría ni el orden, no es, en sí mismo, una cosa más confusa que la pintura de un cielo lleno de nubes, que nadie toma por un cuadro confuso, aunque presente igual falta de orden en los colores y en las formas. ¿Qué cosa es, entonces, lo que hace que el primer cuadro aparezca confuso, puesto que no se puede atribuir a la falta de simetría, como es llano que no se le puede atribuir, ya que otro dibujo, hecho a imitación suya, no merece el nombre de confuso? Respondo que lo que hace que pase por confuso es el haberle aplicado un nombre al cual no se discierne mejor que pertenezca que a cualquier otro nombre. Por ejemplo, cuando se diga que se trata de un retrato de un hombre o de César, entonces cualquiera tendrá razón en considerarlo confuso, porque, en el estado en que aparece, no se puede discernir que pertenezca más bien al nombre de hombre o de César que a los nombres de simio o de Pompeyo, los cuales se supone que denominan ideas diferentes a aquellas significadas con los nombres de hombre o de César. Pero, una vez que por medio de un espejo cilíndrico, debidamente colocado, aquellos trazos irregulares en la tela han sido reducidos a su debido orden y proporción, entonces deja de existir la confusión, y el ojo puede ver de inmediato que se trata, en efecto, de un hombre o de César, es decir, que pertenece a esos nombres, y que se distingue suficientemente de un simio o de Pompeyo, es decir, de las ideas significadas por estos nombres. Justamente lo mismo acontece respecto a nuestras ideas, que son, por decirlo así, pinturas de las cosas. Ninguno de esos dibujos mentales, sea cual fuere la manera en que estén reunidas sus partes, pueden ser calificados de confusos (puesto que son plenamente discernibles tal como son), hasta que no se clasifiquen con algún nombre común, al cual no se discierna

que le pertenecen con mejor derecho que a cualquier otro nombre que tenga una diferente significación admitida.

§ 9. *Tercer defecto: cuando las ideas son mutables o indeterminadas.* Un tercer defecto que con frecuencia da nombre de confusas a nuestras ideas, es el que cualquiera de ellas sea incierta e indeterminada. Así, podemos advertir que algunos hombres, por no abstenerse de emplear las palabras comunes de su idioma hasta que no hayan aprendido su significado preciso, cambian la idea que atribuyen a tal o cual término, tantas veces cuantas lo usan. Quien incurre en esto, en razón de la incertidumbre de lo que debe omitir o de lo que debe incluir en, por ejemplo, su idea de la *iglesia* o de la *idolatría,* cada vez que piensa en la una o en la otra, y no mantiene fija una sola combinación precisa de las ideas que componen la una o la otra, es alguien de quien se dice que tiene una idea confusa de la idolatría o de la iglesia, aun cuando esto se deba a la misma razón expuesta en el caso anterior, a saber: porque una idea mutable (concediendo que sea una sola idea) no puede pertenecer más bien a un nombre que a otro, y perder de ese modo la distinción para la cual se han forjado nombres distintos.

§ 10. *Apenas se puede concebir la confusión, sin una referencia a los nombres.* Por cuanto hemos dicho, podemos advertir en qué medida los nombres dan ocasión a que las ideas se denominen distintas o confusas, en cuanto ellos se toman por signos fijos de las cosas, y en cuanto, por sus diferencias, denotan y mantienen distintas a las cosas que en sí mismas son diferentes, por una relación secreta e inobservada que la mente establece entre sus ideas y esos nombres. Posiblemente se entienda esto con mayor plenitud después de que se haya leído y considerado cuanto digo respecto a las palabras en el tercer libro de esta obra. Pero lo cierto es que, si no se advierte esa referencia de las ideas a los distintos nombres, en cuanto signos de cosas distintas, será difícil decir qué sea una idea confusa. Y, por lo tanto, cuando un hombre designa por algún nombre una clase de cosas, o una cosa particular distinta de todas las demás cosas, la idea compleja que anexa a ese nombre será tanto más distinta cuanto más particulares sean las ideas, y cuanto mayor y más determinado sea el número y el orden de las que la componen. Porque, mientras más sean las ideas particulares que contenga, más serán las diferencias perceptibles por las cuales se mantiene separada y distinta de todas las ideas que pertenezcan a otros nombres, aun de aquellos que más se le acerquen, y de ese modo se evita toda confusión con ellos.

§ 11. *La confusión siempre envuelve dos ideas.* La confusión, que crea la dificultad de separar dos cosas que debieran estar separadas, siempre envuelve dos ideas, y, sobre todo, esas ideas que más se aproximan unas a otras. Por eso, cuando sospechamos que alguna idea es confusa, es preciso examinar qué otra idea está en peligro de ser confundida con ella, o de qué otra idea no es fácil separarla; y se encontrará siempre que se trata de una idea perteneciente a otro nombre, de modo que debe ser una cosa diferente de la cual, sin embargo, no es suficientemente distinta, ya porque sea la misma cosa, ya porque sea parte de ella, o, por lo menos, porque sea designada con igual propiedad por aquel nombre como por el otro con el cual se halla clasificada, de manera que no conserve, respecto a la otra idea, aquella diferencia implicada en los dos nombres diferentes.

§ 12. *Causas de la confusión.* Tal, creo, es la confusión que es propia a las ideas, la cual siempre implica una secreta referencia a los nombres. Por lo menos, en caso de que haya otra confusión de las ideas, ésa es la que más de todas siembra el desorden en los pensamientos y razonamientos de los hombres, puesto que son las ideas, según están clasificadas con sus nombres, las que en su mayoría ocupan los razonamientos internos de los hombres, y las que siempre son el objeto de sus conversaciones. Y por eso, cuando se suponen dos ideas distintas designadas por dos nombres diferentes, que no sean tan distinguibles como los sonidos que las denotan, nunca deja de aparecer la confusión; y por eso también, cuando cualesquiera ideas son tan distintas como las ideas de los dos sonidos que las denotan, no puede haber ninguna confusión entre ellas. La manera de evitar la confusión es reunir y unificar en nuestra idea compleja, tan precisamente como sea posible, todos esos ingredientes por los cuales se diferencia de las demás, y así, unificados en un número y orden determinados, aplicarle invariablemente el mismo nombre. Pero como esto no se ajusta ni a la desidia, ni a la vanidad de los hombres, y como no sirve otro propósito que el de alcanzar la verdad desnuda, que no es siempre la finalidad que se persigue, semejante exactitud es más de desearse que de esperarse. Y puesto que la vaga aplicación de nombres a ideas indeterminadas, variables y casi inexistentes, sirve tanto para ocultar la ignorancia propia, como para sumir en la perplejidad y en la confusión a los otros, que pasa por ser muestra de sabiduría y de superioridad en conocimientos, no puede sorprender que la mayoría de los hombres, a la vez que

se valen de ese expediente, se quejen porque otros hacen lo mismo. Aun cuando creo que no poca de la confusión que reina en las nociones que tienen los hombres podría evitarse empleando el esmero y el ingenio, sin embargo estoy lejos de concluir que siempre es voluntaria. Algunas ideas son tan complejas y están formadas de un número tan grande de partes, que la memoria no puede retener con facilidad la misma y precisa combinación de ideas simples con un nombre; y mucho menos somos capaces de conjeturar constantemente cuál es precisamente la idea significada por ese nombre en el uso que hace de él otra persona. De lo primero, se sigue la confusión en los razonamientos y opiniones interiores de un hombre; de lo segundo, se sigue la frecuente confusión en la disertaciones y argumentos con los otros. Pero como en el siguiente libro he tratado más por extenso acerca de las palabras, de sus defectos y del abuso que se hace de ellas, no diré más aquí del asunto.

§ 13. *Las ideas complejas pueden ser distintas en una parte y confusas en otra parte.* Como nuestras ideas complejas están formadas de colecciones y, por lo tanto, de variedad de ideas simples, por eso puede acontecer que sean muy claras y distintas en una parte, y muy obscuras y confusas en otra parte. En un hombre que hable de un kiliedro, es decir, de un cuerpo de mil caras, es posible que la idea de la forma de ese cuerpo la tenga muy confusa, aunque la idea del número la tenga muy clara; de manera que, pudiendo discurrir y hacer demostraciones relativas a esa parte de su idea compleja que depende del número mil, fácilmente creerá que, por eso, tiene la idea distinta de un kiliedro, aunque sea llano que no tenga una idea tan precisa de su forma como para distinguirla, por la idea que tiene, de la forma de un cuerpo de novecientas noventa y nueve caras. La falta de reparar en esto es causa de no pocos errores en los pensamientos de los hombres, y de confusión en sus disertaciones.

§ 14. *Esto, si se descuida, causa confusión en nuestras argumentaciones.* Quien piense que tiene la idea distinta de la forma de un kiliedro debe intentar probarlo tomando otra porción de la misma materia uniforme, como de oro o de cera, de igual volumen, y que forme un cuerpo de novecientas noventa y nueve caras. No dudo que podrá distinguir esas dos ideas, la una de la otra, por el número de caras y que podrá razonar y argumentar acerca de aquéllas con distinción mientras fije sus pensamientos y sus razonamientos en sólo esa parte de esas ideas que se refiere a sus números; como

que las caras de uno de esos cuerpos pueden dividirse en dos números iguales, y no así por lo que toca al otro, etc. ... Pero cuando se ponga a distinguir esas ideas por la forma de los cuerpos, se verá perdido de inmediato, y no podrá, me parece, forjar en su mente dos ideas, la una distinta de la otra, por la mera forma de esos dos pedazos de oro, como podría, si esas mismas porciones de oro estuviesen hechas, la una, en forma de cubo, y la otra en un cuerpo de cinco caras. Acerca de estas ideas incompletas, fácilmente tendemos a engañarnos a nosotros mismos y a mover riña con los otros, especialmente cuando tienen nombres particulares que nos son familiares. Porque, como estamos convencidos por lo que se refiere a aquella parte de la idea que tenemos con claridad, y como el nombre que nos es familiar se aplica al todo que contiene también aquella parte de la idea que es imperfecta y obscura, nos inclinamos a usar ese nombre para expresar esa parte confusa, y a sacar deducciones de la parte obscura de su significación, de un modo tan confiado como lo hacemos respecto a la otra parte.

§ 15. *Un ejemplo con la idea de la eternidad.* Como es habitual tener en nuestros labios la palabra *eternidad,* nos inclinamos a pensar que poseemos una idea positiva y comprensiva de ella, lo que equivale a decir que no hay ni una sola parte de esa duración que no esté claramente contenida en nuestra idea. Es cierto que quien así piense pueda tener una idea clara de la duración, podrá tener también una idea muy clara de una longitud muy grande de duración; podrá tener, además, una idea clara de la comparación entre esa muy grande longitud de duración y otra aún mayor; pero, como no es posible que incluya en su idea de cualquier duración, por más grande que pueda ser, toda la extensión junta de la duración en que se supone que no hay término, aquella parte de su idea que aún está más allá de los límites de aquella duración muy grande y que se representa en su pensamiento es algo muy obscuro e indeterminado. Y es así, por lo tanto, como en las disputaciones y razonamientos acerca de la eternidad, o acerca de cualquier otra infinitud, es fácil caer en equívocos y vernos envueltos en absurdos manifiestos.

§ 16. *Otro ejemplo: la divisibilidad de la materia.* Respecto a la materia no tenemos ninguna idea clara de la pequeñez de las partes que vaya mucho más allá de la más pequeña que se ofrezca a alguno de nuestros sentidos; por eso, cuando hablamos de la divisibilidad *in infinitum* de la materia, aunque tengamos ideas

claras acerca de la división y de la divisibilidad, y también tengamos ideas claras de las partes como hechas por la división de un todo, sin embargo, no tenemos sino ideas muy obscuras y muy confusas de los corpúsculos, o cuerpos minúsculos que así han de ser divididos, cuando por divisiones anteriores han sido reducidos a una pequeñez que excede con mucho el alcance de la percepción de cualquiera de nuestros sentidos; de manera que aquello de que tenemos ideas claras y distintas, es lo que significa en general o en abstracto la división, y la relación que hay entre *totum* y *pars*; pero del volumen del cuerpo que puede así dividirse infinitamente después de ciertas progresiones, me parece que no tenemos en absoluto ninguna idea clara y distinta. Porque yo le pregunto a cualquiera que, si tomando el más pequeño átomo de polvo jamás visto por él, tiene, acaso, alguna idea distinta (hago excepción siempre del número que no concierne a la extensión) entre la cienmilésima y la millonésima parte de ese átomo. O si cree que puede refinar sus ideas hasta ese grado, sin perder de vista esas dos partículas, entonces, que añada diez cifras más a cada uno de esos números. No es irracional suponer semejante grado de pequeñez, puesto que una división llevada hasta ese extremo no lo acerca más al término de una división infinita que una primera división en dos mitades. Por mi parte, debo confesar que no tengo ideas claras y distintas de los diferentes volúmenes o de la extensión de esos cuerpos, ya que no tengo acerca de cualquiera de ellos sino ideas muy obscuras. Así, pues, yo creo que cuando hablamos de la división *in infinitum* de los cuerpos nuestra idea de sus distintos volúmenes, que es el sujeto y el fundamento de la división, acaba, al cabo de una cierta progresión, por confundirse y casi por perderse en la obscuridad. Porque la idea que solamente representa el tamaño tendrá que ser muy obscura y confusa, si no nos permite distinguirla de otra idea de un cuerpo diez veces más grande sino únicamente por el número; de manera que cuanto podemos decir es que tenemos ideas claras y distintas de uno y de diez, pero en modo alguno que tenemos ideas distintas de semejantes extensiones. Resulta llano de todo esto que, cuando hablamos de la divisibilidad infinita del cuerpo o extensión, nuestras ideas distintas y claras sólo son de los números; pero las ideas claras y distintas de la extensión, al cabo de cierta progresión de la división, se pierden del todo; y acerca de semejantes partículas minúsculas carecemos completamente de ideas distintas, sino que finalmente se regresa, como acontece respecto a todas nuestras ideas de lo infinito, a la idea del número que siempre ha de adicionarse, pero, de ese modo, nunca se llega a una idea dis-

tinta de partes efectivas infinitas. Tenemos, es cierto, una idea clara de la división tantas veces cuantas pensemos en ella; pero no por eso somos más capaces de tener una idea clara de las partes infinitas de la materia, que lo somos de tener una idea clara de un número infinito, sólo porque seamos capaces de adicionar siempre nuevos números a cualquier número determinado que tengamos, ya que la divisibilidad sin fin no nos proporciona mayormente una idea clara y distinta de partes efectivamente infinitas, que la adicionabilidad sin fin (si se me permite la expresión) nos proporciona ideas claras y distintas de un número efectivamente infinito; porque la una y la otra no consisten sino en la potencia de aumentar todavía más el número, aunque éste ya sea todo lo grande que se quiera. De manera que, por lo que toca a lo que aún queda por adicionarse (que es en lo que consiste la infinitud), no tenemos sino una idea obscura, imperfecta y confusa, a partir y acerca de la cual no podemos razonar y argumentar con mayor certidumbre o claridad, que lo que podemos, en aritmética, acerca de un número del cual no tengamos una idea tan distinta como la que tenemos del número cuatro o del número cien, sino que solamente tenemos una idea obscura y relativa, que, comparada con cualquier otra, es todavía más grande; y no tenemos una idea más clara y positiva de ella cuando decimos o cuando concebimos que es más grande, o más que cuatrocientos millones, que si dijéramos que es más grande que cuarenta o que cuatro; porque cuatrocientos millones en nada se acerca más al fin de la adicionabilidad del número que cuatro, ya que, quien proceda sumando cuatro a cuatro, se tardará lo mismo en llegar al término de toda adición, como quien proceda añadiendo cuatrocientos millones a cuatrocientos millones; y así acontece también respecto a la eternidad, porque quien tenga una idea de sólo cuatro años, tiene una idea tan positiva y completa como quien tenga una idea de cuatrocientos millones de años, ya que lo que aún queda de eternidad más allá de estos dos números de años es tan claro para el uno como para el otro, es decir, que ninguno posee en absoluto una idea clara y positiva de ello. Porque quien adicione solamente cuatro años a cuatro años, y así sucesivamente, alcanzará tan pronto la eternidad como quien adicione cuatrocientos millones de años, y así sucesivamente, o si se desea, que adicione duplicando el incremento tantas veces como le venga en gana; porque el abismo remanente está siempre tan lejano del fin de todas esas progresiones, como lejano está de la longitud de un día o de una hora. Y es que nada finito guarda proporción con algo infinito, y por eso, nuestras ideas, que son todas finitas,

no pueden guardar ninguna proporción con lo infinito. Lo mismo acontece respecto a nuestra idea de la extensión cuando la incrementamos por adición, así como cuando la disminuimos por división, pretendiendo ampliar nuestros pensamientos hasta el espacio infinito: al cabo de unas cuantas duplicaciones de aquellas ideas de extensión más grandes que solemos tener, perdemos la idea clara y distinta de ese espacio; se convierte en un espacio confusamente mayor, con un remanente aún más grande, acerca del cual, cuando pretendemos razonar sobre ello, nos vemos siempre perdidos; porque las ideas confusas, en las argumentaciones y deducciones que tienen por base aquellas partes que son confusas, siempre nos conducen a la confusión.

Capítulo XXX

DE LAS IDEAS REALES Y FANTÁSTICAS

§ 1. *Las ideas reales se conforman a sus arquetipos.* Además de cuanto hemos mencionado respecto a las ideas, hay otras consideraciones que les pertenecen en referencia a las cosas de donde se toman, o en referencia a lo que se puede suponer que representan; y por eso, me parece, se pueden ordenar en la siguiente distinción tripartita, a saber:

Primero, reales o fantásticas;
segundo, adecuadas o inadecuadas;
tercero, verdaderas o falsas.

Y primero, por *ideas reales* quiero decir aquellas que tienen fundamento en la naturaleza; aquellas que observan conformidad con el ser real, con la existencia de las cosas, o con sus arquetipos. *Ideas fantásticas o quiméricas* llamo a aquellas que no tienen fundamento en la naturaleza, ni observan conformidad alguna con esa realidad de ser a la cual están tácitamente referidas como a sus arquetipos. Si examinamos las diversas clases de ideas que acaban de mencionarse encontraremos que,

§ 2. *Las ideas simples son todas ideas reales.* Primero, nuestras ideas simples todas son reales; todas están de acuerdo con la realidad de las cosas. No que todas sean la imagen o representación de lo que en efecto existe; lo contrario lo hemos ya mostrado en todo menos en las cualidades primarias de los cuerpos. Pero, aunque la blancura y la frialdad no más están en la nieve que lo

están en dolor, sin embargo, como esas ideas de blancura y de frialdad, de dolor, etc., son el efecto producido en nosotros por potencias en las cosas externas, potencias ordenadas por nuestro Hacedor para que produzcan en nosotros semejantes sensaciones, se trata de ideas reales en nosotros, por medio de las cuales distinguimos las cualidades que realmente están en las cosas mismas. Porque, como esas diversas apariencias están destinadas a ser las señales por las cuales debemos conocer y distinguir las cosas con que tenemos trato, nuestras ideas nos sirven igualmente para ese propósito, y son rasgos reales no menos distintivos, sea que sólo sean efectos constantes, o bien, que sean semejanzas exactas de algo que esté en las cosas mismas, puesto que la realidad consiste en esa correspondencia estable que tienen con las distintas constituciones de los seres reales. Pero el que respondan a esas constituciones como a causas o como a modelos, nada importa; basta que esas constituciones las produzcan constantemente. Resulta, pues, que todas nuestras ideas simples son reales y verdaderas, porque responden y están de acuerdo con esas potencias de las cosas que las producen en nuestra mente, que es cuanto se requiere para hacerlas reales, y no ficciones a nuestro arbitrio. Porque, como ha sido mostrado, en las ideas simples, la mente está totalmente confinada a las operaciones de las cosas sobre ella, y no puede proponerse a sí misma ninguna idea simple más de las que ha recibido.

§ 3. *Las ideas complejas son combinaciones voluntarias.* Aun cuando la mente sea totalmente pasiva por lo que toca a sus ideas simples, sin embargo, podemos decir, me parece, que no es así respecto a sus ideas complejas. Porque, como éstas son combinaciones de ideas simples reunidas y unificadas en un nombre general, resulta llano que la mente humana disfruta de alguna especie de libertad en la formación de esas ideas complejas. ¿Cómo, de otro modo, puede acontecer que las ideas que tiene un hombre acerca del oro o de la justicia sean diferentes a las que tengan otros hombres, si no es porque ha incluído o ha excluído, en su idea compleja, alguna idea simple que el otro no haya incluído o no haya excluído respectivamente? La pregunta es, entonces, cuáles de esas combinaciones son reales, y cuáles no son sino meramente imaginarias. Qué colecciones de ideas están de acuerdo con la realidad de las cosas, y qué otras no lo están. Y a esto digo que,

§ 4. *Los modos mixtos formados de ideas compatibles son reales.* Segundo, no teniendo los modos mixtos y las relaciones otra

realidad que la que tienen en la mente de los hombres, nada se requiere de esa clase de ideas para que sean reales, sino que estén formadas de tal manera que haya una posibilidad de existencia conforme a ellas. Como estas ideas son, por sí mismas, arquetipos, no pueden diferir de sus arquetipos, de manera que no pueden ser quiméricas, a no ser que se les mezclen ideas incompatibles. En verdad, como esas ideas tienen los nombres que un lenguaje conocido les ha asignado, nombre por el cual quien las tenga en la mente querrá significarlas a los otros, la mera posibilidad de existencia no basta, sino que tienen que observar una conformidad con la significación habitual del nombre que se les ha dado, a fin de que no se las tenga por fantásticas, como acontecería si un hombre le diera el nombre de justicia a la idea que el uso común llama libertad. Pero esta fantasmagoría se relaciona más bien con la propiedad de hablar, que no con la realidad de las ideas. Porque que un hombre permanezca tranquilo ante el peligro para considerar sosegadamente lo que deba hacer, y llevarlo a cabo con firmeza, es un modo mixto, o una idea compleja de una acción que puede existir; pero permanecer tranquilo ante el peligro, sin emplear la razón ni la industria, también es algo que posiblemente puede ser, de manera que es una idea tan real como la otra. Sin embargo, como la primera de esas ideas tiene el nombre de *valor* que le ha sido dado, puede, respecto a ese nombre, ser una idea correcta o falsa; pero la otra, como no tiene un nombre que le haya sido asignado por ningún lenguaje conocido, no puede ser susceptible de ninguna deformidad, ya que está formada sin referencia a nada que no sea a sí misma.

§ 5. *Las ideas de las substancias son reales cuando están de acuerdo con la existencia de las cosas.* En tercer lugar, como nuestras ideas complejas de las substancias están todas formadas en referencia a cosas que existen fuera de nosotros, y se proponen ser representaciones de las substancias tal como realmente son, esas ideas no son reales sino en la medida en que son combinaciones de ideas simples realmente unidas y coexistentes en las cosas fuera de nosotros. Por el contrario, serán fantásticas aquellas que estén formadas de tales colecciones de ideas simples que jamás hayan estado realmente unidas, que jamás hayan sido encontradas reunidas en ninguna substancia; por ejemplo, una criatura racional, con una cabeza de caballo unida a un cuerpo de forma humana, o una criatura como se describe que son los centauros; o bien un cuerpo amarillo, muy maleable, fusible y fijo, pero más ligero que el agua común; o un cuerpo uniforme, no organizado,

todo compuesto, a juzgar por los sentidos, de partes similares, dotado de percepción y de movimiento voluntario. Si substancias semejantes a ésas puedan o no existir, es probable que nunca lo sepamos; pero sea de ello lo que fuere, como esas ideas de substancias no se conforman a ningún modelo existente conocido por nosotros, y como consisten en una colección de ideas que ninguna substancia nos ha mostrado reunidas, deben pasar, para nosotros, como ideas meramente imaginarias. Por lo demás, mucho más imaginarias son aquellas ideas complejas que contienen en sí mismas alguna incompatibilidad o contradicción de sus partes.

Capítulo XXXI

DE LAS IDEAS ADECUADAS E INADECUADAS

§ 1. *Las ideas adecuadas son aquellas que representan perfectamente sus arquetipos.* Entre nuestras ideas reales, algunas son adecuadas y otras son inadecuadas. Llamo *adecuadas* a las que representan perfectamente aquellos arquetipos de donde la mente supone que han sido tomadas; ideas con las que se propone la mente significar dichos arquetipos, y a los cuales quedan referidas. Las ideas *inadecuadas* son aquellas que no son sino una representación parcial o incompleta de esos arquetipos a los cuales quedan referidas. Visto esto, resulta llano que,

§ 2. *Las ideas simples son todas adecuadas.* Primero, todas nuestras ideas simples son adecuadas, porque, como no son sino los efectos de ciertas potencias en las cosas, adaptadas y ordenadas por Dios para producir en nosotros tales sensaciones, no pueden menos de guardar correspondencia y de ser adecuadas a esas potencias; y nosotros estamos ciertos que están de acuerdo con la realidad de las cosas. Porque si el azúcar produce en nosotros las ideas que llamamos blancura y dulzura, estamos ciertos que hay una potencia en el azúcar para producir en nuestra mente esas ideas, pues de otro modo no habrían podido ser producidas por ella. Así, cada sensación respondiendo a la potencia que opera sobre cualquiera de nuestros sentidos, la idea que así se produce es una idea real (y no una ficción de la mente, la cual carece de potencia de producir cualquier idea simple) y no puede menos de ser adecuada, puesto que no es sino respuesta a aquella

potencia; de manera que todas las ideas simples son adecuadas. Es cierto que, entre las cosas que producen en nosotros esas ideas simples, pocas son las que designamos con nombres como siendo únicamente las causas de esas ideas, sino como si esas ideas fuesen seres reales en las cosas. Porque, aun cuando se diga que el fuego es doloroso al tacto, con lo cual se significa la potencia de producir en nosotros la idea del dolor, sin embargo, también se le denomina luminoso y caliente, como si la luz y el calor estuvieran realmente en el fuego; algo mas que la pura potencia de suscitar en nosotros esas ideas, y, por lo tanto, se dice que son cualidades en o del fuego. Pero como, en verdad, no se trata sino de potencias capaces de excitar en nosotros semejantes ideas, es en este sentido como se me debe entender cuando digo que las cualidades secundarias están en las cosas, o cuando digo que sus ideas están en los objetos que las suscitan en nosotros. Semejante modo de hablar, si bien se acomoda a las nociones vulgares, sin las cuales no podemos darnos a entender bien, en verdad no significan sino esas potencias que están en las cosas y que excitan en nosotros ciertas sensaciones o ideas. Porque si no hubiera unos órganos adaptados para recibir las impresiones que el fuego hace sobre la vista y el tacto, ni tampoco una mente unida a esos órganos, adaptada para recibir las ideas de luz y de calor por esas impresiones del fuego o del sol, no habría más luz ni calor en el mundo que dolor si faltaran unas criaturas sensibles para experimentarlo, a pesar de que el sol continuara tal como es ahora, y el monte Etna estuviese más encendido que nunca. La solidez, la extensión y la forma, que es su terminación, así como el movimiento y el reposo, de todo lo cual tenemos ideas, serían realmente en el mundo tal como son, independientemente de que haya unos seres sensibles para percibirlos; y, por lo tanto, nos asiste la razón al mirar todo eso como modificaciones reales de la materia y como causas que suscitan todas nuestras varias sensaciones recibidas de los cuerpos. Empero, como todo esto es asunto de una investigación que pertenece a otro sitio, no iré más adelante, sino que procederé a mostrar cuáles ideas complejas son adecuadas y cuáles no lo son.

§ 3. *Los modos son todos adecuados.* Segundo. Como nuestras ideas complejas de los modos son colecciones voluntarias de ideas simples que la mente reúne, sin referirse a ningún arquetipo o modelo fijo que exista en algún lugar, se trata de ideas que son y que no pueden menos de ser ideas adecuadas. Porque, como no se proponen como copias de cosas que realmente existen, sino como arquetipos que forja la mente, sirviéndose de ellos para

ordenar y denominar a las cosas, no pueden carecer de nada, ya que cada una tiene esa combinación de ideas, y, por lo tanto, esa perfección que la mente se propuso que tuvieran; de manera que la mente les concede su asentimiento, sin que pueda encontrar nada de que carezcan. Así, teniendo la idea de una figura de tres lados formando tres ángulos, tengo una idea completa que no requiere nada más para que sea perfecta. Y que sea llano que la mente se satisface con la perfección de esta su idea es lo que se advierte en que ella no concibe que cualquier entendimiento tenga o pueda tener una idea más completa o perfecta de esa cosa que significa por medio de la palabra *triángulo,* suponiendo que exista, que aquella que ella misma tiene con esa idea compleja de tres lados y de tres ángulos; en la cual idea se contiene todo lo que le es esencial o puede serlo, o todo lo que es necesario para completarla, dondequiera y como quiera que exista. Otra cosa acontece respecto a nuestras ideas de las substancias. Porque como desean copiar las cosas como en efecto realmente existen, y representar para nosotros aquella su constitución de que dependen todas sus propiedades, percibimos que nuestras ideas no alcanzan esa perfección que pretendemos: reparamos en que aún les falta algo que nos gustaría contuvieran, de manera que todas ellas son ideas inadecuadas. Pero los modos mixtos y las relaciones, puesto que son arquetipos sin modelos, y por eso no teniendo que representar nada que no sea a sí mismos, no pueden menos de ser adecuados, ya que todo lo es para sí mismo. Quien por vez primera reunió las ideas de un peligro advertido; de ausencia de alteración a causa del temor; de sosegada consideración de lo que razonablemente debería hacerse, y de ejecución de eso sin perturbación o sin desánimo ante el peligro; quien reunió esas ideas, digo, tenía ciertamente en su mente esa idea compleja formada por esa combinación, y proponiéndose que no fuera ninguna otra cosa sino lo que es, ni que contuviera ninguna otra idea simple sino las que contiene, no pudo, también, menos de ser una idea adecuada; de manera que, depositando eso en su memoria, y dándole el nombre de *valor* para significarla a los otros y para denominar así en lo sucesivo cualquier acción que observara estar de acuerdo con ella, tuvo de ese modo un patrón para medir y para denominar las acciones, según se conformaran con él. Esta idea, así forjada y conservada como patrón, debe ser necesariamente adecuada, ya que no queda referida a nada que no sea sí misma, y que no ha sido forjada de acuerdo con ningún otro original, sino el del buen parecer y arbitrio de quien primero hizo la combinación.

§ 4. *Los modos, en cuanto referidos a nombres establecidos, pueden ser inadecuados.* Y en efecto, si después viene otro hombre que por conversación aprenda del primero la palabra *valor*, bien puede acontecer que se forje una idea, que también designe con el nombre de *valor*, pero que, sin embargo, sea diferente de la idea que el autor expresó por dicha palabra, y que tiene en la mente cuando la emplea. Y, en este caso, si pretende que esa idea que tiene en la mente se conforme a la idea del otro, como el nombre que emplea al hablar se conforma, en cuanto al sonido, al emplearlo por la persona de quien lo aprendió, entonces, su idea bien puede ser errónea e inadecuada. Porque, en este caso, al convertir la idea de otro hombre en patrón de la que él tiene en la mente, del mismo modo que la palabra o sonido empleado por otro le sirve de patrón para hablar, su idea es defectuosa e inadecuada en la medida en que se aleja del arquetipo o patrón a que la refiere, puesto que pretende expresarla y significarla por el nombre que emplea para ella, nombre que quiere hacer pasar por signo de la idea del otro hombre (idea a la cual ese nombre ha sido primariamente anexado en su sentido propio), y de la suya propia, como conforme con ella; pero, si su propia idea no corresponde exactamente a aquélla, entonces será defectuosa e inadecuada.

§ 5. Resulta, pues, que estas ideas complejas de los modos, cuando la mente las refiere a las ideas en la mente de algún otro ser inteligente, y cuando se pretende que ambas se correspondan, expresadas las dos por los nombres que les aplicamos, resulta, digo, que entonces pueden ser muy deficientes, equívocas e inadecuadas, porque no están de acuerdo con aquello que la mente se propuso que serían sus arquetipos y modelos; y solamente a este respecto una idea de modo puede ser equívoca, imperfecta e inadecuada. Por este motivo, nuestras ideas de modos mixtos están más expuestas a ser defectuosas que cualesquiera otras; pero esto se refiere más bien a la propiedad en el hablar, que al recto conocer.

§ 6. *Las ideas de las substancias, en cuanto referidas a las esencias reales, no son adecuadas.* En tercer lugar, ya indiqué arriba cuáles son las ideas que tenemos de las substancias. Ahora bien, esas ideas tienen en la mente una doble referencia: *1)* algunas veces se las refiere a alguna supuesta esencia real de cada especie de cosas; *2)* algunas veces solamente se pretende que sean pinturas

o representaciones en la mente de cosas que efectivamente existen, en cuanto ideas de aquellas cualidades que se pueden descubrir en dichas cosas. En ambos casos, estas copias de esos originales o arquetipos son imperfectas e inadecuadas.

Primero. Es habitual que los hombres hagan que los nombres de las substancias signifiquen cosas, en cuanto suponen que tienen ciertas esencias reales, gracias a las cuales son de esta o de aquella especie; y como los nombres no significan nada que no sean las ideas que están en la mente de los hombres, consecuentemente tienen que referir sus ideas a semejantes esencias reales como a sus arquetipos. Que los hombres (especialmente los que han sido educados en el saber que se enseña en esta parte del mundo) supongan en efecto ciertas esencias específicas de substancias, de acuerdo con las cuales todo individuo, cada uno en su respectiva especie, está hecho, y en las cuales participan, es algo tan lejano de necesitar prueba, que se tomará a extrañeza si alguien pretende hacer lo contrario. Y por eso, los hombres aplican de ordinario los nombres específicos, bajo los cuales ponen las substancias particulares, a las cosas en cuanto distinguidas por semejantes específicas esencias reales. ¿Dónde está el hombre, si lo hay, que no tomara a mal que se pusiera en duda el que se llame a sí mismo hombre, con algún otro significado que no sea el de que tiene la esencia real de un hombre? Sin embargo, si se pregunta qué son esas esencias reales, es llano que los hombres lo ignoran, y que no las conocen. De donde se sigue que las ideas que tienen en la mente, puesto que quedan referidas a esencias reales como a arquetipos desconocidos, tienen que estar tan lejos de ser adecuadas, que ni siquiera se puede suponer que sean, en modo alguno, representaciones de esas esencias. Las ideas complejas que tenemos de las substancias son, según se ha mostrado, ciertas colecciones de ideas simples que se han observado, o se ha supuesto, que existen constantemente reunidas. Pero semejante idea compleja no puede ser la esencia real de cualquier substancia, porque entonces las propiedades que descubrimos en ese cuerpo dependerían de esa idea compleja, y podrían ser deducibles de ella, y se conocería su conexión necesaria con ella, de la misma manera que todas las propiedades de un triángulo dependen, y pueden ser deducidas, hasta donde sean descubribles, de la idea compleja de tres líneas que encierran un espacio. Pero es llano que en nuestras ideas complejas de las substancias no se contienen unas semejantes ideas de donde dependan todas las otras cualidades que se puedan encontrar en las substancias. La idea común que los hombres tienen del hierro es la de un cuerpo de cierto

color, de cierto peso y de cierta dureza; y una de las propiedades que se considera que le pertenecen es la maleabilidad. Sin embargo, esta propiedad no tiene ninguna conexión necesaria con aquella idea compleja, ni con ninguna parte suya; y no hay mayor motivo para pensar que la maleabilidad depende de aquel color, de aquel peso o de aquella dureza, que lo hay para pensar que ese color, o ese peso dependen de la maleabilidad del hierro. Pero a pesar de que nada sabemos acerca de esas esencias reales, nada hay más común que el que los hombres atribuyan las diversas especies de cosas a semejantes esencias. Así, la mayoría de los hombres tienen el atrevimiento de suponer que esta porción particular de materia que forma el anillo que tengo en el dedo tiene una esencia real, por la cual es oro y en virtud de la cual fluyen esas cualidades que encuentro en ella, a saber: su color peculiar, su peso, su dureza, su fusibilidad, su fijeza, y el cambio de color que experimenta al ser ligeramente tocada por el azogue, etc. Pero esta esencia, de la cual fluyen todas esas propiedades, cuando la investigo y la busco, llanamente percibo que no puedo descubrirla. A lo más que puedo llegar es sólo a presumir que, pues el anillo no es sino un cuerpo, su esencia real o constitución interna, de que dependen esas cualidades, no puede ser sino la figura, el tamaño y la conexión de sus partes sólidas; y como no tengo de ninguna de esas cosas percepción distinta, no puedo tener ninguna idea de la esencia, que es la causa por la cual el anillo tiene esa particular amarillez luminosa, un peso mayor que cualquier otra cosa que yo conozco que tenga igual volumen, y una aptitud a cambiar de color al entrar en contacto con el azogue. Si alguien dijera que la esencia real y la constitución interna de que dependen esas propiedades no es la figura, el tamaño y el arreglo o conexión de sus partes sólidas, sino otra cosa que se llama su *forma* particular, me encontraría aún más alejado de tener una idea de su esencia real de lo que estaba antes; porque tengo, en general, una idea de la figura, del tamaño y de la situación de las partes sólidas, aunque no tenga ninguna en particular acerca de la figura, tamaño y modo de reunir las partes, gracias a lo cual se producen las cualidades arriba mencionadas; cualidades que encuentro en esa porción particular de materia que tengo en el dedo, y que no encuentro en otra porción de materia, que es con la que corto la pluma que me sirve para escribir. Pero cuando se me dice que su esencia es otra cosa que no es ni la figura, ni el tamaño, ni la posición de las partes sólidas de ese cuerpo, algo que se llama *forma substancial,* de eso debo confesar que no tengo ninguna idea en absoluto, salvo del sonido *forma,* lo que, ciertamente, está

muy lejos de ser una idea acerca de su esencia real o de su constitución. La misma ignorancia que tengo acerca de la esencia real de esta substancia particular, la tengo también acerca de la esencia real de todas las demás substancias naturales, de cuyas esencias, lo confieso, no tengo en absoluto ningunas ideas distintas, y me inclino a suponer que los otros, cuando examinen su propio conocimiento, encontrarán en sí mismos, por lo que toca a este punto, igual especie de ignorancia.

§ 7. Ahora bien, cuando los hombres aplican a esta porción particular de materia que tengo en el dedo un nombre general ya en uso, y la llaman *oro,* pregunto: ¿no, acaso, le dan comúnmente, o no, acaso, se supone ordinariamente que le dan ese nombre, en cuanto perteneciente a una especie particular de cuerpos que tienen una esencia real interna, de manera que esta substancia particular venga a ser de esa especie, y a ser llamada por ese nombre, sólo porque tiene aquella dicha esencia? Si así es, como es llano que lo es, el nombre por el cual se designan las cosas, en cuanto que tienen esa esencia, debe ser primariamente referido a esa esencia, y, consecuentemente, la idea a la cual se da ese nombre también debe ser referida a esa esencia, y debe pretender representarla. Pero como esta esencia no es conocida por quienes emplean así los nombres, sus ideas de substancias tendrán que ser todas inadecuadas a ese respecto, en cuanto que no contienen en ellas esa esencia real que la mente supone que deben contener.

§ 8. *Las ideas de las substancias, en cuanto colecciones de sus cualidades, son todas inadecuadas.* En segundo lugar, otros, desdeñando esa inútil suposición de unas esencias reales desconocidas para distinguir las substancias, intentan representar las substancias que existen en el mundo poniendo juntas las ideas de aquellas cualidades sensibles que encuentran que coexisten en ellas. Es cierto que los que así proceden se acercan mucho más a una semejanza de esas substancias, que aquellos que se imaginan no se sabe qué esencias reales específicas; sin embargo, es no menos cierto que no alcanzan ideas perfectamente adecuadas de las substancias que así pretenden representar, copiándolas en sus mentes, y que tampoco esas copias contienen exacta y plenamente todo cuanto se encuentra en sus arquetipos, porque esas cualidades, y las potencias de las substancias de que nos valemos para forjar las ideas complejas de ellas, son tantas y tan varias que ninguna idea compleja de un hombre puede contenerlas todas. Que nuestras ideas abstractas de las substancias no contienen todas

las ideas simples que están reunidas en las cosas mismas resulta evidente del hecho de que los hombres raramente incluyen en su idea compleja de cualquier substancia todas las ideas simples que saben que existen en ella. Porque, tratando de hacer la significación de sus nombres específicos tan clara y tan poco embarazosa como sea posible, forjan sus ideas específicas de las especies de substancias, en su mayoría, con sólo unas pocas de esas ideas simples que se encuentran en ellas. Pero como éstas no tienen ninguna precedencia original, ni ningún derecho para ser incluídas o excluídas, unas más que las otras, en la composición de la idea específica, es llano que, por ambos motivos, nuestras ideas de las substancias son deficientes e inadecuadas. Todas las ideas simples con que formamos nuestras ideas complejas de substancias, exceptuando la forma y el volumen en ciertas substancias, son potencias, las cuales, como son relaciones con otras substancias, nunca podemos estar seguros de conocer todas las que están en un cuerpo, hasta que no hayamos experimentado qué cambios puede provocar y cuáles puede recibir en y por otras substancias en sus diversos modos de aplicación; lo cual, como es imposible que se experimente siquiera en un solo cuerpo, y mucho menos en todos, es imposible que tengamos ideas adecuadas de cualquier substancia, formadas por una colección de todas sus propiedades.

§ 9. Aquel que primero haya reparado en una porción de esa substancia que denotamos con la palabra *oro* no pudo, racionalmente, haber tomado el volumen y la forma que observó en dicha porción como dependientes de su esencia real o de su interna constitución. Por eso, esas cosas no entraron en la idea que se formó de esa especie de cuerpo, sino que, quizá, su color particular y su peso fueron lo primero que abstrajo de él para forjar la idea compleja de esa especie; dos cosas que no son sino potencias; la una, para afectar nuestra vista de manera tal que produzca en nosotros esa idea que llamamos *amarillo*; y la otra, de hacer subir cualquier otro cuerpo de igual volumen, estando ambos colocados en los platillos de una balanza en equilibrio. Otro hombre añadió a esas ideas, quizá, las ideas de fusibilidad y de fijación, otras dos potencias pasivas que se refieren a las operaciones del fuego sobre el oro; todavía otro hombre, vendría a añadir la ductilidad y la solubilidad en *aqua regia,* otras dos potencias que se relacionan con las operaciones de otros cuerpos, en cuanto operan cambios en la forma exterior del oro, o que lo separan en partes insensibles. Éstas, o parte de éstas, reunidas,

forman por lo común la idea compleja, en la mente de los hombres, de esa clase de cuerpo que llamamos *oro*.

§ 10. Pero nadie que hubiere considerado las propiedades de los cuerpos en general, o de esta clase en particular, podrá dudar que este cuerpo que se llama *oro* tiene una infinidad de otras propiedades, además de las contenidas en aquella idea compleja. Algunos que han examinado esa especie de cuerpo con mayor esmero, podrían, creo, enunciar diez veces más número de propiedades en el *oro*, todas ellas tan inseparables de su constitución interna como su color y su peso; y es probable que si alguien supiera todas las propiedades que diversos hombres le conocen a ese metal, entrarían en la idea compleja del oro cien veces más número de ideas que las incluídas hasta ahora por cualquier hombre; y con todo, todavía eso no sería ni la milésima parte de lo que puede descubrirse en él; porque las mudanzas que ese solo cuerpo es susceptible de sufrir y de producir por la aplicación debida de otros cuerpos, excede con mucho, no tan sólo lo que conocemos, sino cuanto seamos capaces de imaginar. Todo lo cual no parecerá tan paradójico, si alguien considera lo lejos que aún están los hombres de conocer todas las propiedades de esa sola, aunque no muy compleja, figura que es triángulo, si bien no es pequeño el número de las que ya han descubierto los matemáticos.

§ 11. *Las ideas de las substancias, como colección de sus cualidades, son todas ideas inadecuadas.* Resulta, pues, que todas nuestras ideas complejas de las substancias son imperfectas e inadecuadas. Lo cual acontecería también respecto a las figuras matemáticas, si solamente nos formáramos nuestras ideas complejas acerca de ellas reuniendo sus propiedades en referencia a otras figuras. Cuán inciertas e imperfectas no serían, en efecto, nuestras ideas de una elipse, si no tuviéramos más idea de ella que la de algunas de sus propiedades, en lugar de que, teniendo en una idea llana toda la esencia de esa figura, descubramos, partiendo de esa esencia, esas propiedades, y demostrativamente vayamos viendo cómo se deducen de ella, y cómo le son inseparables.

§ 12. *Las ideas simples son copias, pero son adecuadas.* Así, la mente tiene tres clases de ideas abstractas, o esencias nominales.

En primer lugar, las ideas simples, que son ἔκτυπα, o copias; pero que ciertamente son, sin embargo, adecuadas. Porque, como no tienen más propósito que expresar sino la potencia que tienen las cosas de producir en la mente semejante sensación, esa sensa-

ción, una vez producida, no puede menos de ser el efecto de esa potencia. Así, el papel en que escribo, teniendo la potencia, cuando está en la luz (hablo de la luz según las nociones comunes), de producir en mí la sensación que llamo *blanco*, no puede menos de ser el efecto de semejante potencia en algo que está fuera de la mente, ya que la mente carece de la potencia de producir por sí sola semejante idea; de modo que esa sensación, no teniendo más propósito que el de ser el efecto de aquella potencia, resulta que esa idea simple es real y adecuada. Porque la sensación de blanco, en mi mente, siendo el efecto de esa potencia que está en el papel de producir esa sensación, es algo perfectamente adecuado a esa potencia, pues, de lo contrario, esa potencia produciría una idea diferente.

§ 13. *Las ideas de las substancias son copias, pero inadecuadas.* En segundo lugar, las ideas complejas de las substancias son ἔκτυπα, es decir, también son copias, pero no copias perfectas, no son ideas adecuadas, lo cual es de mucha evidencia para la mente, en que llanamente percibe que en toda colección de ideas simples que reúne acerca de cualquier substancia que exista, no puede tener la certeza de que responde exactamente a todo lo que hay en la substancia. Porque, como no ha experimentado todas las operaciones de todas las demás substancias sobre la que se trata, ni ha descubierto todas las alteraciones que así pueda percibir, o que así sea capaz de causar, la mente no puede tener una colección exacta y adecuada de todas las capacidades activas y pasivas de dicha substancia de manera que no puede tener una idea compleja adecuada de las potencias de cualquier substancia que exista, y de sus relaciones, que es la clase de idea compleja de las substancias que tenemos. Y bien visto, si pudiéramos tener y en efecto tuviéramos en nuestras ideas complejas una colección exacta de todas las cualidades secundarias o potencias de cualquier substancia, aún así no tendríamos de ese modo una idea de la esencia de esa cosa. Porque, puesto que las potencias o cualidades que pueden ser observadas por nosotros no son la esencia real de esa substancia, sino que de ella dependen, y de ella fluyen, toda colección de esas cualidades, sea la que fuere, no puede ser la esencia real de esa cosa. De donde resulta llano que nuestras ideas de las substancias no son adecuadas; no son lo que nuestra mente se propone que sean. Por lo demás, el hombre no tiene ninguna idea de la substancia en general, ni sabe lo que sea la substancia en sí.

§ 14. *Las ideas de los modos y de las relaciones son arquetipos, y no pueden menos de ser adecuadas.* En tercer lugar, las ideas complejas de los modos y de las relaciones son arquetipos; no son copias, ni están forjadas de acuerdo con el modelo de alguna existencia real, a la cual la mente pretenda que se conformen, y que respondan exactamente. Puesto que se trata de colecciones de ideas simples que la mente reúne por sí sola, y colecciones que cada una contiene en sí precisamente todo cuanto la mente se propuso que contuvieran, son arquetipos y esencias de modos que pueden existir, y de esa suerte están destinadas para representar dichos modos, y solamente a ellos pertenecen, como cuando en efecto existen guardan una conformidad exacta con esas ideas complejas. Por lo tanto, las ideas de modos y de relaciones no pueden menos de ser adecuadas.

Capítulo XXXII

DE LAS IDEAS VERDADERAS Y FALSAS

§ 1. *La verdad y la falsedad pertenecen propiamente a las proposiciones.* Aunque, hablando con propiedad, la verdad y la falsedad sólo pertenecen a las proposiciones, sin embargo, frecuentemente se dice de las ideas que son verdaderas o falsas (porque ¿qué palabras hay que no se usen con gran latitud, y con alguna desviación de su significación estricta y propia?), si bien creo que, cuando se dice de las ideas mismas que son verdaderas o falsas, todavía hay alguna secreta o tácita proposición que es el fundamento de esa manera de decir, como veremos, si examinamos las ocasiones particulares en que acontece que así se las denomine. Encontraremos, en esas ocasiones, alguna clase de afirmación o de negación, que es la razón de aquella denominación. Porque como nuestras ideas no son sino meras apariencias o percepciones en nuestra mente, no más se puede con propiedad y llaneza decir de ellas que son verdaderas o falsas, que pueda decirse de un mero nombre de alguna cosa, que es verdadero o falso.

§ 2. *La verdad metafísica contiene una proposición tácita.* Sin duda, tanto de las ideas como de las palabras se puede decir que son verdaderas en un sentido metafísico de la palabra *verdad,* así como de todas las cosas, que existan de cualquier modo, se dice

que son verdad; es decir, que realmente son tal como existen. Aunque en las cosas que se dicen verdaderas, aun en ese sentido, hay, quizá, una secreta referencia a nuestras ideas, vistas como el patrón de esa verdad, lo cual equivale a una proposición mental, aun cuando habitualmente no se repare en ella.

§ 3. *Ninguna idea, en cuanto apariencia en la mente, es verdadera o falsa.* Empero, no es en ese sentido metafísico de la verdad en el que aquí inquirimos, cuando examinamos si nuestras ideas son capaces de ser verdaderas o falsas, sino en la acepción más común de esas palabras. Esto aclarado, digo que, como las ideas en nuestra mente sólo son otras tantas percepciones o apariencias en ella, ninguna es falsa. Así, la idea de un centauro no contiene más falsedad, cuando aparece en nuestra mente, que la que pueda contener el nombre de centauro, cuando se pronuncia por nuestros labios, o cuando se escribe en el papel. Porque, como la verdad y la falsedad consisten siempre en alguna afirmación o negación, mental o verbal, ninguna de nuestras ideas son capaces de ser falsas antes de que la mente pronuncie algún juicio sobre ellas, es decir, afirme o niegue algo de ellas.

§ 4. *Las ideas, en cuanto referidas a algo, pueden ser verdaderas o falsas.* Siempre que la mente refiera cualquiera de sus ideas a cualquier cosa extraña a ellas, entonces son capaces de ser llamadas verdaderas o falsas. Porque, en semejante referencia, la mente hace una suposición tácita acerca de su conformidad con aquella cosa; la cual suposición, según sea verdadera o falsa, así serán denominadas las ideas mismas. Los casos más usuales en que acontece eso son los siguientes:

§ 5. *Las ideas de otros hombres, la existencia real y las supuestas esencias reales son aquello a lo que los hombres usualmente refieren las ideas.* Primero, cuando la mente supone que alguna de sus ideas es conforme a una idea en la mente de otros hombres, designada por el mismo nombre común; cuando, por ejemplo, la mente pretende o juzga que sus ideas de la justicia, de la temperancia, de la religión, son las mismas que aquellas a las cuales otros hombres dan esos nombres.

Segundo, cuando la mente supone que una idea que tiene en sí misma es conforme a una existencia real. Así, las ideas de un hombre y de un centauro, en cuanto se supongan ser las ideas de substancias reales, son verdadera la una y falsa la otra, puesto

que la una es conforme a lo que realmente ha existido, mientras que la otra no.

Tercero, cuando la mente refiere cualquiera de sus ideas a esa constitución real y esencia de una cosa de donde dependen todas sus propiedades; y en este caso, la mayor parte de nuestras ideas de las substancias, si no es que todas, son falsas.

§ 6. *La causa de semejantes referencias.* Éstas son unas suposiciones que con mucha facilidad se inclina la mente a hacer, tocante a sus propias ideas. Sin embargo, si examinamos la cuestión, veremos que principalmente, ya que no totalmente, las hace respecto a sus ideas complejas abstractas. Porque, como la mente tiene una natural tendencia hacia el conocimiento, y como descubre que si procediera deteniéndose tan sólo en las cosas particulares sus progresos serían muy lentos y su trabajo inacabable, por lo tanto, para hacer más corto su camino hacia el conocimiento, y para lograr que cada una de sus percepciones sean más comprensibles, lo primero que hace, como base para facilitar la ampliación de sus conocimientos, ya sea contemplando las cosas mismas que desea conocer, ya sea conversando con otros acerca de esas cosas, es ligarlas en haces, y de ese modo reducirlas a ciertas clases, con el fin de que el conocimiento que adquiera acerca de cualquiera de esas cosas, lo pueda, así, extender con certidumbre a todas las demás cosas de esa clase, y de ese modo pueda avanzar con pasos mayores en el conocimiento, que es su gran negocio. Tal es, como lo he mostrado en otra parte, la razón por la cual reunimos las cosas, reduciéndolas a géneros y especies, a tipos y clases, en ideas comprensivas a las cuales les anexamos ciertos nombres.

§ 7. Por lo tanto, si miramos con esmero los movimientos de la mente, y observamos el camino que habitualmente toma en su marcha hacia el conocimiento, veremos, me parece, que una vez que la mente ha adquirido una idea, ya por vía de la contemplación, ya por vía de comunicación con otros, idea que estima le puede ser útil, lo primero que hace es abstraerla y en seguida ponerle un nombre, y de ese modo la deposita en su almacén, la memoria, como conteniendo la esencia de esa clase de cosa, de cuya esencia aquel nombre es siempre su señal o etiqueta. De aquí acontece lo que con frecuencia podemos observar que, cuando alguien ve una cosa nueva de una especie que no conoce de inmediato pregunta qué cosa es ésa, no inquiriendo en esa pregunta sino por el nombre; como si el nombre llevase consigo el conocimiento de la

especie de la cosa, o de su esencia, de la cual efectivamente se emplea como su señal, y generalmente se supone que la lleva anexa.

§ 8. *La causa de semejantes referencias.* Pero, como esta idea abstracta es algo en la mente, situado entre la cosa que existe y el nombre que se le ha dado, es en nuestras ideas en lo que consiste tanto la rectitud de nuestro conocimiento como la propiedad o inteligibilidad de nuestro hablar. Y de allí resulta que los hombres tengan tanta seguridad en suponer que las ideas abstractas que tienen en la mente son tales que se conforman con las cosas que existen fuera de ellos, y a las cuales refieren dichas ideas, y que también son las mismas ideas a las cuales los nombres que les dan pertenecen según el uso y la propiedad del idioma. Porque, faltando esa doble conformidad de sus ideas, advierten que piensan equivocadamente acerca de las cosas en sí mismas, y que hablan de ellas ininteligiblemente a los otros hombres.

§ 9. *Las ideas simples pueden ser falsas en referencia a otras que llevan el mismo nombre, pero son las ideas menos aptas para ser falsas.* En primer lugar, pues, digo que cuando la verdad de nuestras ideas se juzga por la conformidad que guarden con las ideas que tienen otros hombres, y que comúnmente se significan por el mismo nombre, puede cualquiera de ellas ser falsa. Sin embargo, las ideas simples son, de todas, las menos aptas a equívocos de ese modo, porque un hombre puede fácilmente conocer, por sus sentidos y por la cotidiana observación, cuáles son las ideas simples significadas por sus varios nombres de uso común, ya que esos nombres son pocos en número, y tales que si hay alguna duda acerca de ellos, es fácil rectificarlos por medio de los objetos a que remiten. Por eso rara vez alguien se equivoca en los nombres de las ideas simples, aplicando, por ejemplo, el nombre *rojo* a la idea de verde, o el nombre *dulce* a la idea de amargo. Mucho menos fácil aún es que los hombres confundan los nombres de las ideas pertenecientes a diversos sentidos, y que llamen a un color con el nombre de un sabor, etc.; de donde resulta evidente que las ideas simples que denominan por algún nombre son por lo común las mismas ideas que tienen los otros y que significan cuando emplean los mismos nombres.

§ 10. *Las ideas de los modos mixtos son las más aptas para ser falsas en ese sentido.* Las ideas complejas son mucho más aptas para ser falsas a ese respecto; y las ideas complejas de los modos mixtos, mucho más que las ideas de las substancias; porque en las subs-

tancias (especialmente aquellas a las cuales se aplican nombres comunes y oriundos de cualquier idioma), algunas notables cualidades sensibles, que de ordinario sirven para distinguir una clase de otra, fácilmente impiden, a quienes se esmeran en el uso de las palabras, aplicarlas a clases de substancias a las cuales no pertenecen en absoluto. Pero, por lo que toca a los modos mixtos, andamos mucho más inciertos, ya que no es tan fácil determinar, acerca de diversas acciones, si han de ser llamadas justicia o crueldad; liberalidad o prodigalidad. Así que, al referir nuestras ideas a las de otros hombres, ideas denominadas por los mismos nombres, puede ser que las nuestras sean falsas, y que la idea en nuestra mente, que expresamos con el nombre de justicia, quizá sea una idea que debiera tener otro nombre.

§ 11. *O por lo menos a pensarse como falsas.* Pero, ya sea o no que nuestras ideas de los modos mixtos sean las más susceptibles de cualesquiera otras a ser diferentes de aquellas de los otros hombres, que estén señaladas por un mismo nombre, esto por lo menos es seguro: que esta clase de falsedad se atribuye mucho más comúnmente a nuestras ideas de los modos mixtos, que a cualesquiera otras. Cuando se piensa que un hombre tiene una idea falsa de la justicia, de la gratitud o de la fama, no es por ninguna otra razón, sino porque su idea no está de acuerdo con las ideas que cada uno de esos nombres significan en la mente de otros hombres.

§ 12. *¿Por qué?* La razón de eso me parece ser ésta: que, como las ideas abstractas de los modos mixtos son combinaciones voluntarias de una colección precisa de ideas simples, y como, por eso, la esencia de cada especie se forja solamente por los hombres, de manera que de esa esencia carecemos de todo patrón sensible que exista en alguna parte, salvo el nombre mismo, o la definición de ese nombre, no tenemos ninguna otra cosa a la cual referir estas nuestras ideas de los modos mixtos, como a un patrón que sirva para conformarlas, sino a las ideas de quienes se piensa que usan esos nombres en su significado más propio; de manera que, según nuestras ideas se conformen o difieran de aquéllas, pasan por ser verdaderas o falsas. Y baste esto por lo que toca a la verdad y a la falsedad de nuestras ideas en referencia a sus nombres.

§ 13. *En cuanto referidas a las existencias reales, ninguna de nuestras ideas puede ser falsa, salvo las de substancias.* En segundo

lugar, en cuanto a la verdad o falsedad de nuestras ideas en relación a la existencia real de las cosas, cuando es eso lo que se pone como patrón de su verdad, ninguna de ellas puede llamarse falsa, sino tan sólo las ideas complejas de las substancias.

§ 14. *Primero, las ideas simples no pueden ser falsas a ese respecto, y por qué.* Primero, como nuestras ideas simples son meramente esas percepciones, que Dios nos ha dispuesto a recibir, y ha dado potencia a los objetos externos para que las produzcan en nosotros, de acuerdo con las leyes y las vías establecidas en razón de su sabiduría y bondad, aunque incomprensibles para nosotros, resulta que la verdad de tales ideas no consiste en nada más que en semejantes apariencias, tal como se producen en nosotros, y necesariamente tienen que estar de acuerdo con aquellas potencias con que Dios ha dotado a los cuerpos externos, pues de otro modo no se podrían producir en nosotros. De manera que, en cuanto que son respuesta a esas potencias, dichas ideas son lo que deben ser: ideas verdaderas. Y tampoco esas ideas se hacen acreedoras a la imputación de falsas, si la mente juzga (como creo que acontece en la mayoría de los hombres) que esas ideas están en las cosas mismas; porque, como Dios en su sabiduría las estableció como señales para distinguir las cosas a fin de que podamos discernir una cosa de otra y de que, de ese modo, podamos elegir cualquiera de ellas para nuestro uso según haya ocasión, en nada altera la naturaleza de nuestras ideas simples que pensemos que el azul esté en la violeta misma, o que pensemos que sólo está en nuestra mente, y que no haya en la violeta sino la potençia de producir esa idea, por la textura de sus partes, al reflejar de una cierta manera las partículas de luz. Porque, como una tal textura en el objeto, gracias a una uniforme y constante operación, produce en nosotros la misma idea de azul, eso basta para hacernos distinguir por la vista ese objeto de las demás cosas, sea que esa marca distintiva, según realmente está en la violeta, sólo sea una textura peculiar de sus partes, o bien que sea ese color mismo, cuya idea (que está en nosotros) es una semejanza exacta. Y es esa apariencia la que igualmente hace que se le dé el nombre de azul, sea que ese color exista realmente o que tan sólo la peculiar textura de la violeta baste para causar en nosotros esa idea, porque el nombre de azul no denota propiamente otra cosa, sino esa marca distintiva que está en la violeta, sólo discernible por la vista, sea lo que fuere en lo que consista, ya que eso está más allá de nuestras capacidades de conocer con distinción, y quizá sería de menos

utilidad para nosotros, si tuviéramos facultades para semejante discernimiento.

§ 15. *Y eso a pesar de que la idea de azul que tuviera un hombre fuese diferente a la de otro hombre.* Tampoco podría imputarse falsedad a nuestras ideas simples, si por la diferente estructura de nuestros órganos estuviese ordenado que un mismo objeto produjera, al mismo tiempo, diferentes ideas en las mentes de diversos hombres. Por ejemplo, que la idea que produjera una violeta en la mente de un hombre por conducto de su vista fuese la misma idea producida en la mente de otro hombre por una caléndula, y viceversa. Porque, como esto no podría jamás saberse, ya que la mente de un hombre no podría pasar al cuerpo del otro, a fin de percibir qué apariencias se producían por esos órganos, ni las ideas así formadas, ni los nombres que las denotan tendrían confusión alguna, ni habría falsedad en las unas y en los otros; porque, como todas las cosas que tuvieran la misma textura de una violeta producirían de un modo constante la idea que uno de esos hombres denominaría azul, y aquellas que tuvieran la textura de una caléndula producirían de un modo constante la idea que constantemente ha denominado amarillo fueren cuales fueren las apariencias que tuviere en su mente, podría distinguir con igual constancia, por su uso, las cosas que tuvieran esas apariencias, y podría también entender y dar a entender esas distinciones señaladas por las palabras azul y amarillo, como si las ideas en su mente, recibidas de esas dos flores, fueran exactamente las mismas que las ideas recibidas por la mente de otros hombres. Sin embargo, yo me inclino mucho a pensar que las ideas sensibles producidas por cualquier objeto en la mente de diferentes hombres son, por lo común, muy cercana e indiscerniblemente parecidas. Me parece que son muchas las razones que se podrían ofrecer en favor de esa opinión; pero como es cosa ajena a mi asunto no quiero molestar a mi lector con ellas, sino tan sólo advertirle que la suposición contraria, caso de poderse probar, es de tan poca utilidad, ya para el adelanto de nuestros conocimientos, ya para la comodidad de la vida, que no hace falta molestarnos en examinarla.

§ 16. *Primero, las ideas simples, a ese respecto (con relación a las cosas exteriores), no son falsas, y por qué.* De cuanto se ha dicho tocante a nuestras ideas simples, me parece evidente que nuestras ideas simples no pueden, ninguna de ellas, ser falsas, con respecto a las cosas que existen fuera de nosotros. Porque, como la verdad de esas apariencias o percepciones en nuestra mente no consiste,

como se ha dicho, sino en su responder a las potencias de los objetos externos, para producir por medio de nuestros sentidos semejantes apariencias en nosotros; y cada una de esas apariencias, estando en la mente, tal como es, conforme a la potencia que la produjo, y que sólo a ella representa, no puede ser falsa por ese motivo, o en cuanto referida a semejante modelo. Azul o amarillo, amargo o dulce, son ideas que jamás pueden ser falsas; ésas percepciones en la mente son justamente tales cuales son: respuestas a las potencias que Dios ha establecido para producirlas, de manera que son verdaderamente lo que son, y lo que se ha intentado que sean. Ciertamente, es posible que los nombres se apliquen mal; pero eso, a este respecto, no acarrea ninguna falsedad en la idea, como es el caso de un hombre ignorante de la lengua inglesa, que llame *purple* (púrpura) al *scarlet* (escarlata).

§ 17. *Segundo, los modos no son falsos.* En segundo lugar, tampoco pueden ser falsas nuestras ideas complejas de los modos, con referencia a la esencia de cualquier cosa realmente existente. Porque cualquiera idea compleja que tenga de cualquier modo no hace ninguna referencia a ningún modelo existente y hecho por la naturaleza. No se supone que contenga en sí ningunas otras ideas de las que tiene, ni que represente nada que no sea semejante complejo de ideas como el que representa. Así, cuando tengo la idea de una tal acción de un hombre, que se abstiene de procurarse el alimento, la bebida, la ropa y demás necesidades de la vida, según sus riquezas y su hacienda pueden suficientemente proporcionarle, y su estado social requiere, no tengo ninguna idea falsa, sino una idea tal que representa una acción, ya sea como la descubro, ya sea como la imagino, de manera que, por eso, no es susceptible ni de verdad, ni de falsedad. Pero cuando a esa acción le doy el nombre de *frugalidad* o de *virtud*, entonces puede ya decirse que es una idea falsa, si de ese modo se supone que esté de acuerdo con aquella idea a la que, propiamente hablando, pertenece el nombre de frugalidad, o que se conforme con aquella ley que es el patrón de la virtud y del vicio.

§ 18. *Tercero, en qué caso las ideas de las substancias son falsas.* Como nuestras ideas complejas de las substancias quedan todas referidas a modelos en las cosas mismas, pueden ser falsas. Que tales ideas sean todas falsas cuando se las mira como las representaciones de las esencias desconocidas de las cosas es tan evidente que no hace falta decir nada acerca de ello. Por lo tanto, no me ocuparé en esa suposición quimérica, y las consideraré

como colecciones de ideas simples en la mente, sacadas de combinaciones de ideas simples que constantemente existen juntas en las cosas, y de cuyos modelos se supone son copias; y en esta referencia de dichas ideas a la existencia de las cosas, son ideas falsas: *1)* cuando reúnen ideas simples que no tienen unión en la existencia real de las cosas; como cuando a la forma y tamaño que existen juntos en un caballo, se une, en la misma idea compleja, la capacidad de ladrar como un perro; las cuales tres ideas, como quiera que se junten en la mente para formar una idea, nunca se dan unidas en la naturaleza, y por eso a esta idea se puede llamar una idea falsa de un caballo. *2)* Las ideas de las substancias, a este respecto, también son falsas cuando, de cualquier colección de ideas simples que en efecto existan siempre juntas, se separa, por una negación directa, cualquier otra idea simple que constantemente se halla unida a aquéllas. Así, si a la extensión, a la solidez, a la fusibilidad, a la peculiar pesantez y al color amarillo del oro, cualquiera junta en su pensamiento la negación de un mayor grado de fijeza que la que hay en el plomo o el cobre, puede decirse que esa persona tiene una idea compleja falsa, del mismo modo que cuando junta a esas otras ideas simples la idea de una fijeza perfecta y absoluta. Porque, en ambos casos, como la idea compleja de oro está formada de unas ideas simples que en la naturaleza no están reunidas, puede decirse que es falsa. Empero, si de esa su idea compleja deja afuera completamente la idea de fijeza, sin que efectivamente la junte o la separe del resto en su mente, entonces, me parece que se debe mirar más bien como una idea inadecuada o imperfecta, que no como falsa; porque si bien no contiene todas las ideas simples que están juntas en la naturaleza, de todos modos no reúne ningunas ideas, sino las que realmente existen juntas.

§ 19. *La verdad y la falsedad suponen siempre la afirmación o la negación.* Aun cuando, condescendiendo con la manera común de hablar, he mostrado en qué sentido y sobre qué fundamento pueden llamarse algunas veces verdaderas o falsas nuestras ideas, sin embargo, con tal de que miremos un poco más de cerca el asunto en todos los casos en que una idea se dice verdadera o falsa, es a partir de algún juicio que hace la mente, o que se supone que hace, de donde se dice que es verdadera o falsa. Porque, como la verdad o la falsedad nunca están sin alguna afirmación o negación, expresa o tácita, sólo se encuentran allí donde se unen o separan signos, según el acuerdo o desacuerdo respecto a las cosas que significan. Los signos que principalmente empleamos son

o ideas o palabras, con los cuales hacemos proposiciones mentales o verbales. La verdad consiste en unir o en separar esos representantes, según que las cosas que representan estén, en sí mismas, de acuerdo o no; y la falsedad consiste en lo contrario, como más adelante se mostrará más plenamente.

§ 20. *En sí mismas, las ideas no son ni verdaderas ni falsas.* Por lo tanto, de toda idea que tengamos en la mente, conforme o no a la existencia de las cosas, o a otras ideas en la mente de otros hombres, no podrá, por sólo eso, decirse que es falsa. Porque estas representaciones, si solamente contienen lo que realmente existe en las cosas externas, no pueden ser consideradas falsas, puesto que son representaciones exactas de algo. Ni tampoco, si contienen algo diferente a la realidad de las cosas, puede decirse propiamente que sean falsas representaciones, o ideas, de las cosas que no representan, sino que el equívoco y la falsedad es,

§ 21. *Son falsas, 1) cuando se juzga que están de acuerdo con la idea de otro hombre, sin estarlo.* Primero, cuando teniendo la mente una idea que juzga y concluye ser la misma que otra idea en la mente de otros hombres, significada por el mismo nombre, o que esté de acuerdo con la significación o definición comúnmente recibida de esa palabra, si, en efecto, no hay tal acuerdo; equívoco, el más usual respecto a los modos mixtos, aunque otras ideas también pueden incurrir en él.

§ 22. *2) Cuando se juzga que están de acuerdo con la existencia real, sin estarlo.* Segundo, cuando teniendo la mente una idea compleja formada de una colección de ideas simples, tales como la naturaleza nunca junta, juzga la mente que su idea está de acuerdo con una especie de criaturas realmente existente; como cuando reúne la pesantez del estaño al color, a la fusibilidad y a la fijeza del oro.

§ 23. *3) Cuando se juzgan ser adecuadas, sin serlo.* Tercero, cuando en su idea compleja la mente ha unido un cierto número de ideas simples que en efecto existen juntas en alguna clase de criaturas, pero al mismo tiempo ha dejado fuera otras ideas igualmente inseparables, y juzga que esa su idea es una idea completa perfecta de una clase de cosas, cuando en realidad no lo es. Así, por ejemplo, habiendo juntado las ideas de substancia, de amarillo, de maleable, de lo más pesado y de fusible, la mente toma esa idea compleja como una idea completa del oro, cuando, sin embargo, la fijeza peculiar del oro y su solubilidad en *aqua regia* son

tan inseparables de aquellas otras ideas o cualidades de dicho cuerpo, como éstas lo son las unas de las otras.

§ 24. *4) Cuando se juzga que representan la esencia real.* Cuarto, aún mayor es el equívoco cuando yo juzgo que esta idea compleja contiene en sí misma la esencia real de cualquier cuerpo existente, puesto que lo más que contiene es solamente algunas pocas de esas propiedades que fluyen de su esencia real y constitución. Y digo, solamente algunas pocas de esas propiedades, porque, como esas propiedades consisten, en su mayoría, en potencias activas y pasivas que tiene el cuerpo respecto de otras cosas, todas las propiedades de un cuerpo que vulgarmente son conocidas, y de las cuales usualmente se forman las ideas complejas de las clases de cosas, no son sino muy pocas en comparación de lo que un hombre que la haya de diversos modos probado y examinado conoce acerca de esa precisa clase de cosas; y todas las que pueda conocer el hombre más experto no son sino pocas en comparación con las que en realidad se hallan en ese cuerpo, y que dependen de su constitución interna o esencial. La esencia de un triángulo es muy limitada: consiste en muy pocas ideas; tres líneas que cierran un espacio componen esa esencia. Pero las propiedades que fluyen de esa esencia son más de las que fácilmente pueden conocerse o enumerarse. Así me imagino que acontece respecto a las substancias: sus esencias reales quedan comprendidas entre límites estrechos, aunque las propiedades que fluyen de esa interna constitución son un sinfín.

§ 25. *Cuándo son falsas las ideas.* Para concluir; como el hombre no tiene noción alguna de ninguna cosa fuera de él, sino por la idea que tenga de ella en su mente (la cual idea el hombre tiene poder para llamarla por el nombre que le venga en gana), puede, ciertamente, forjarse una idea que ni responda a la realidad de las cosas, ni vaya de acuerdo con las ideas comúnmente significadas por las palabras de otros hombres, pero no puede hacerse una idea equivocada o falsa de una cosa que no conoce de otro modo que no sea por la idea que tiene de ella. Por ejemplo, cuando formo la idea de las piernas, los brazos y el cuerpo de un hombre, y le junto la cabeza y el pescuezo de un caballo, no forjo una idea falsa de nada, porque no representa nada que esté fuera de mí. Pero cuando la llamo hombre o tártaro, e imagino que representa a algún ser real fuera de mí, o bien, que es la misma idea que otros llaman por el mismo nombre, entonces, en ambos casos, puedo errar. Y es, con semejante motivo, como viene a decirse

que es una idea falsa, aun cuando, en efecto, la falsedad no radica en la idea, sino en esa proposición mental tácita en que se le atribuye a la idea una conformidad o semejanza que no tiene. Pero, de todos modos, si habiendo forjado esa idea en mi mente, sin pensar que la existencia o el nombre de hombre o de tártaro le pertenecen, me empeño en llamarla hombre o tártaro, con justicia se podrá pensar que soy fantástico en esa dotación de nombre, pero no que sea erróneo mi juicio, ni que la idea sea en modo alguno falsa.

§ 26. *Con más propiedad pueden llamarse las ideas correctas o equivocadas.* Acerca de todo este asunto, pienso que nuestras ideas, en cuanto las considera la mente con referencia al significado propio de sus nombres, o bien con referencia a la realidad de las cosas, muy aptamente pueden llamarse ideas *correctas* o *equivocadas,* según que se conformen, o no, a aquellos modelos a los cuales quedan referidas. Pero si alguien prefiere llamarlas *verdaderas* o *falsas* es justo que use de la libertad que todos tenemos de llamar las cosas por los nombres que nos parezca mejor; aunque, en propiedad de habla, me parece que verdad y falsedad son nombres que apenas les convienen, salvo en cuanto que, de un modo u otro, las ideas contienen virtualmente alguna proposición mental. Las ideas que están en la mente de un hombre, consideradas simplemente, no pueden estar equivocadas, a no ser las ideas complejas en las cuales unas partes incompatibles estén mezcladas. Todas las demás ideas son, en sí mismas, correctas, y el conocimiento acerca de ellas es un conocimiento correcto y verdadero; pero cuando venimos a referirnos a cualquier cosa como sus modelos y arquetipos, entonces son capaces de ser equivocadas en la medida que desacuerden con dichos arquetipos.

Capítulo XXXIII

DE LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS

§ 1. *Hay algo poco razonable en la mayoría de los hombres.* Apenas hay nadie que no advierta algo que le parezca extraño y que de suyo no sea realmente extravagante en las opiniones, en los razonamientos y en los actos de los demás hombres. La menor falla de esa clase, si en algo difiere de la propia, todo el mundo tiene

gran agudeza de vista para descubrirlo en otro, y sabrá abiertamente condenar con la autoridad de la razón, aunque él sea culpable por su parte de una mucha mayor sinrazón en sus propias creencias y conducta, la cual nunca advertirá, y de la cual con dificultad, si acaso, se dejará convencer.

§ 2. *No proviene del todo del amor propio.* Eso no proviene del todo del amor propio, aunque tenga frecuentemente en ello mucha mano. Hombres de mente equitativa y no dados a exagerar la propia estimación son frecuentemente culpables de eso; y en muchos casos, uno escucha pasmado las disputaciones y queda sorprendido con la obstinación de un hombre de mérito que no cede ante la evidencia de la razón, bien que se la expongan con la claridad del día.

§ 3. *Tampoco proviene de la educación.* Usualmente se imputa esa clase de sinrazón a la educación y al prejuicio, y no sin verdad, en la mayoría de los casos; pero eso no alcanza a tocar el fondo del mal, ni muestra con suficiente distinción de dónde procede, o en qué consiste. Frecuentemente se asigna correctamente la educación como la causa, y el prejuicio es un buen nombre general para designar la cosa misma; pero me parece que deberá penetrar un poco más a fondo quien desee rastrear esta clase de locura hasta la raíz de donde brota, y de ese modo explicarla, para mostrar el origen de semejante falla en hombres muy equilibrados y racionales, y mostrar en qué consiste.

§ 4. *Es un grado de la demencia.* Se me excusará que emplee un nombre tan severo como el de demencia, cuando se considere que la oposición a la razón merece ese nombre, y realmente es demencia; y apenas hay hombre que se halle tan enteramente libre de ella, que no se le pueda juzgar más propio para el manicomio, que para el trato civil, si en todas las ocasiones constantemente razonara y disputara como lo hace en algunos casos. Y aclaro que aquí no quiero referirme a cuando se halle bajo el influjo de alguna pasión desenfrenada, sino durante el curso estable y calmado de su vida. Lo que también servirá de excusa por la severidad del nombre, y por la ingrata imputación que así hago a la mayor parte de la humanidad, es cuanto dije en aquella investigación que hice de paso (lib. II, cap. XI, § 13) acerca de la naturaleza de la demencia. Descubrí que brota precisamente de la misma raíz, y que depende precisamente de la misma causa de que aquí vamos hablando. Fue la consideración de la cosa misma la que

me sugirió ese pensamiento, en un momento en que no meditaba en lo absoluto acerca del asunto en que ahora me ocupo. Y si en efecto se trata de una flaqueza que afecta a todos los hombres, si se trata de una corrupción que tan universalmente infesta al género humano, entonces mayor esmero deberá ponerse en descubrirla con su verdadero nombre, a fin de provocar así el mayor cuidado en prevenirla y remediarla.

§ 5. *Procede de una equivocada conexión de las ideas.* Algunas de nuestras ideas tienen una natural conexión y correspondencia mutuas, y es oficio y excelencia de nuestra razón descubrir esas ideas y mantenerlas juntas en esa unión y correspondencia que se fundan en su ser peculiar. Además, hay otra conexión de ideas que se debe completamente al azar o a la costumbre; de manera que, ideas que de suyo no guardan ningún parentesco, vienen a quedar de tal modo vinculadas en la mente de los hombres, que es muy difícil separarlas: siempre se acompañan, y no bien una de ellas entra en cualquier momento en el entendimiento cuando su asociada aparece con ella; y si por evento son más de dos las que así están unidas, toda la cuadrilla se muestra junta.

§ 6. *Cómo se establece esa conexión.* Esta tan recia combinación de ideas, no ligada por naturaleza, la mente la hace en sí misma por voluntad o bien por azar; de donde acontece que en hombres diferentes aparecen muy diferentes estas combinaciones, según sean diferentes sus inclinaciones, su educación, sus intereses, etc. La costumbre establece en el entendimiento hábitos de pensar de la misma manera que produce determinaciones de la voluntad y movimientos del cuerpo; todo lo cual no parece ser sino ciertos cursos de movimiento de los espíritus animales, que, una vez en marcha, continúan por las mismas huellas a que se han acostumbrado, huellas que, por el frecuente tránsito, acaban por formar un paso llano, y el movimiento sobre él se hace fácil y como si fuera natural. En la medida en que podemos comprender lo que es pensar, es así como al parecer se producen las ideas en nuestra mente; o, si no es así, entonces esto podrá servir para explicar el que unas se sigan a otras en un curso habitual, una vez que han sido metidas por un carril, del mismo modo que sirve para explicar movimientos parecidos del cuerpo. Un músico, acostumbrado a una tonada cualquiera, descubre que, con tal de que empiece a sonar en su cabeza, las ideas de las diversas notas se seguirán ordenadamente la una a la otra en su entendimiento, sin que ponga ningún esmero o atención, de un modo tan regular como aquel

con que se mueven sus dedos sobre las teclas del órgano en que ejecuta la tonada que ha empezado a tocar, aun cuando sus pensamientos inatentos anden apartados en otra cosa. No me meteré a determinar si la causa natural de esas ideas, así como de aquel bailoteo de los dedos, sea el movimiento de los espíritus animales, por más probable que, según este ejemplo, parezca serlo. Pero lo cierto es que esto nos puede ayudar un poco para formarnos una concepción acerca de los hábitos intelectuales, y acerca de la atadura que tienen entre sí las ideas.

§ 7. *Algunas antipatías, y su efecto.* Que en efecto existan semejantes asociaciones de ideas, producidas por la costumbre en la mente de la mayoría de los hombres, es, me parece, algo que nadie, que se haya bien considerado a sí mismo y a los otros, pondrá en duda; y es a esto, quizá, a lo que se podría con justicia atribuir la mayoría de las simpatías y antipatías que se descubren en los hombres, las cuales operan tan fuertemente y producen efectos tan regulares como si fueran naturales; y por eso así se les llama, aunque en un principio no tuvieron más origen que la conexión accidental de dos ideas, las cuales quedaron tan reciamente unidas, ya por la fuerza de la primera impresión, ya por la subsecuente complacencia, que en lo sucesivo siempre se acompañaron en la mente de ese hombre, como si fueran una sola idea. Nótese que he dicho la mayoría y no todas las antipatías, porque algunas son verdaderamente naturales: dependen de nuestra constitución original, y nacen con nosotros; pero una gran parte de aquellas que se tienen por naturales, se habrían conocido como originadas al principio en inadvertidas, aunque, quizá, tempranas impresiones, o bien en fantasías desordenadas, con tal de que se hubieren observado cuidadosamente. Una persona adulta que se ha hartado de miel, no bien escucha ese nombre, cuando su fantasía inmediatamente le provoca molestias y náuseas en el estómago y no puede tolerar la idea de la miel. Otras ideas de disgusto, de malestar y de vomitar, acompañan con presteza a aquélla, y el hombre se siente indispuesto, pero sabe desde cuándo fechar su molestia, y sabe de dónde le vino la indisposición. Si lo mismo le hubiera pasado, por la ingerencia de una dosis exagerada de miel, cuando era niño, se habrían seguido todos los mismos efectos, pero su causa se habría malentendido, y se tomaría por natural la antipatía.

§ 8. Menciono esto, no porque haya gran necesidad de distinguir netamente entre las antipatías naturales y adquiridas para los

efectos de la presente disputación, sino que reparo en ello con otro propósito, a saber: que quienes tengan hijos, o el encargo de educar niños, comprendan que bien vale la pena vigilar diligentemente e impedir conexiones indebidas de ideas en la mente de personas jóvenes. Ése es el momento en que somos más susceptibles a las impresiones duraderas, y si es cierto que aquellas que se refieren a lo corporal no pasan inadvertidas y sin prevención por parte de las personas discretas, sin embargo, me inclino a dudar que las impresiones que se refieren de un modo más peculiar a la mente, y que terminan en el entendimiento o en las pasiones, han sido mucho menos advertidas de lo que merece la cosa; es más, sospecho que aquellas que se refieren puramente al entendimiento han sido completamente descuidadas por la mayoría de los hombres.

§ 9. *Gran causa de errores.* Semejantes conexiones indebidas, en nuestra mente, de ideas que de suyo son sueltas e independientes las unas de las otras tienen tal influencia y tienen tan gran fuerza para descarriarnos en nuestros actos, tanto morales como naturales, y en nuestras pasiones, razonamientos y en nuestras nociones mismas, que quizá no haya ninguna otra cosa, tomada aislada, que tanto merezca cuidarse.

§ 10. *Ejemplos.* Las ideas de duendes y trasgos no guardan en realidad mayor relación con la obscuridad que con la luz; pero basta que una sirvienta atolondrada inculque con frecuencia esas ideas en la mente de un niño, y las cultive allí reunidas, y es posible que el niño no pueda ya separarlas mientras viva, y, en adelante, la obscuridad siempre traerá consigo aquellas ideas espantosas, y estarán unidas de modo que no podrá soportar la una más que la otra.

§ 11. Un hombre recibe una grave injuria de la parte de otro hombre; sin cesar piensa en ese hombre y en esa acción, y con tanto rumiar con insistencia en su mente acerca del uno y de la otra, llega a pegar de tal manera esas dos ideas que acaba por convertirlas casi en una sola, no pensando jamás en aquel hombre, sin que el dolor y el desagrado que padeció ocurra a su mente, de manera que apenas puede distinguir lo uno de lo otro, experimentando igual aversión por ambos. Es así como frecuentemente se conciben los odios con ocasiones de poca consideración y casi inocentes, y que la pendencias se propagan y se prolongan en el mundo.

§ 12. Un hombre ha padecido un dolor o una enfermedad en algún lugar, o bien ha visto morir a su amigo en una habitación. Aunque estas cosas nada tienen naturalmente que ver entre sí, sin embargo, cuando la idea del lugar le viene a la mente, trae consigo (una vez que la impresión se ha hecho) la idea del dolor y de la pena; las confunde en su mente, y tan mal soporta la una como la otra.

§ 13. *Por qué el tiempo sana algunos desórdenes de la mente que la razón no puede sanar.* Mientras esas combinaciones de ideas queden establecidas y se mantengan, la razón es impotente para socorrernos y para aliviarnos de los efectos de tales combinaciones. Las ideas en nuestras mentes no pueden operar, mientras estén allí, sino según su naturaleza y de acuerdo con las circunstancias; y aquí vemos la causa de por qué el tiempo sana ciertos desórdenes que la razón, aunque esté en lo justo y así se conceda, no tiene poder para remediar, ni para prevalecer en el ánimo de personas que, en otro caso, están dispuestas a escuchar. La muerte de un niño, que constituía el cotidiano encanto a los ojos de su madre y la alegría de su alma, priva a su corazón de todo el solaz de su vida y le inflige un tormento desgarrador. Empléese en este caso la consolación que puede ofrecer la razón, y sería tanto como predicar tranquilidad a un hombre en el potro, esperando con argumentaciones racionales calmar el dolor que le causa la dislocación de sus miembros. Hasta que el tiempo no haya separado por desuso, en la mente de esa madre afligida, el sentido del gozo, que ha perdido, de la idea de su hijo que vuelve a su memoria, todo cuanto pueda representársele, por más razonable que se quiera, será en vano. Por eso acontece que las personas en quien la unión de semejantes ideas no llega nunca a disolverse, pasan las vidas en perpetuo luto y bajan a la tumba con una tristeza incurable.

§ 14. *Otros ejemplos de los efectos de la asociación de ideas.* Un amigo mío conoció a un hombre que había sido curado de la rabia por una operación muy grave y dolorosa. El caballero que así fue sanado, con gran sentimiento de gratitud y reconocimiento, admitió toda su vida que su curación era el mayor favor que jamás pudo recibir; pero, a pesar de cuanto la razón y la gratitud podían sugerirle, nunca pudo tolerar la presencia de quien lo operó: esa imagen traía consigo la idea de aquella agonía que había sufrido, la cual era demasiado poderosa e intolerable para que pudiera soportarla.

§ 15. Como muchos niños imputan las penas sufridas en la escuela a los libros por los cuales fueron castigados, juntan de tal modo esas dos ideas que todo libro llega a ser motivo de aversión, y jamás logran en toda su vida reconciliarse con el estudio y el empleo de los libros, de manera que la lectura se convierte para ellos en un tormento, la cual, de otro modo, hubiera sido quizás el mayor placer de su vida. Hay habitaciones que son bien cómodas, en las cuales ciertos hombres no pueden estudiar, y hay copas de ciertas formas en las que no quieren beber, por más limpias y apropiadas que sean; y eso por razón de que algunas ideas accidentales les han sido unidas y que hacen ofensivas esas cosas. ¿Y quién no ha observado a algunos hombres que se amilanan en presencia o en compañía de cierta persona, que en ningún otro modo sea superior, sólo porque en alguna ocasión esa persona se les impuso? Y es que la idea de autoridad y de distanciamiento va asociada a la idea de esa persona, y quien así fue sometido no es ya capaz de separar ambas ideas.

§ 16. Tantos son los ejemplos de esta naturaleza, que si pongo otro, es por su agradable singularidad. Es el de un joven caballero que, habiendo aprendido a bailar con gran perfección, aconteció que había un viejo baúl en el cuarto donde aprendió. La idea de esta pieza singular de mobiliario se mezcló tanto con las evoluciones y los pasos de todos sus bailes que, aunque podía bailar con gran perfección en ese cuarto, era, sin embargo, sólo cuando estaba el viejo baúl; y tampoco podía bailar bien en ningún otro sitio, a no ser que ese baúl u otro parecido ocupara un lugar semejante en la habitación. Si este relato pareciese sospechoso de haber sido aderezado con algunas circunstancias cómicas más allá de lo natural, debo decir, por lo que a mí toca, que me lo contó hace algunos años un hombre muy serio y digno de fe, que lo había visto tal como yo lo he relatado. Y me atrevo a afirmar que serán muy pocas las personas inquisitivas que lean esto, que no hayan tenido noticia, ya que no hayan sido testigos, de ejemplos de la misma naturaleza que puedan compararse a éste que he contado, o por lo menos que lo justifiquen.

§ 17. *La influencia de la asociación de ideas en los hábitos intelectuales.* Los hábitos y los defectos intelectuales que se adquieren de ese modo no son menos frecuentes ni poderosos, aunque sean menos advertidos. Basta que las ideas de ser y de materia se hallen fuertemente unidas, ya sea por efectos de la educación,

ya por mucho meditar en ellas; mientras esa combinación se mantenga en la mente ¿qué nociones, qué razonamientos podrán tenerse o hacerse acerca de los espíritus separados? Basta que la costumbre, desde la infancia, junte la figura y la forma a la idea de Dios y ¿cuáles no serán los absurdos a que esa mente esté expuesta acerca de la deidad? Basta que la idea de infalibilidad se una inseparablemente a la idea de una persona, para que éstas se posesionen constantemente de la mente, y entonces, la noción de un solo cuerpo, presente en dos lugares al mismo tiempo, será admitida como una verdad indubitable por una fe implícita, con tal de que aquella persona que se supone infalible dicte y exija el asentimiento sin más averiguación.

§ 18. *Esa influencia se observa en las diferentes sectas.* Se descubrirá que son algunas semejantes combinaciones de ideas, equivocadas y no naturales, las que establecen las oposiciones irreconciliables entre diferentes sectas de filosofía y de religión; porque no podemos imaginar que cada uno de los que siguen esas sectas se engañen voluntariamente a sí mismos, y a sabiendas rechacen la verdad que les ofrece la llana razón. El interés, aunque sin duda tiene mucho que ver en este asunto, no puede admitirse, sin embargo, como la causa de que sociedades enteras de hombre se corrompan tan universalmente, hasta el grado de que todos, sin faltar uno, mantengan a sabiendas la falsedad. Es preciso reconocer que algunos, por lo menos, hacen lo que todos pretenden, es decir, buscar con sinceridad la verdad; y, por lo tanto, tiene que haber algo que ciega sus entendimientos, y que impide que vean la falsedad de aquello que abrazan como si fuera la verdad. Aquello que de ese modo cautiva sus razones y que conduce a ciegas a los hombres sinceros hacia lo contrario al sentido común se descubrirá que es, cuando bien se examina, lo que venimos hablando, a saber: algunas ideas independientes que no tienen entre sí ningún vínculo, pero que están acopladas de tal modo en la mente por virtud de la educación, de la costumbre y del constante emplearlas sus partidarios, que siempre aparecen juntas allí, pudiendo separarlas en sus pensamientos más que si se tratase de una sola idea, operan como si en efecto lo fuesen. Es esto lo que presta sentido a la palabrería; fuerza demostrativa a los absurdos, y congruencia a lo sin-sentido, y es el cimiento del mayor, casi, dije, de todos los errores del mundo; o bien, si su alcance no es tanto, es por lo menos el cimiento del error más peligroso, puesto que en la medida que logra, en esa misma medida impide que los hombres vean y examinen. Cuando

dos cosas de suyo separadas aparecen constantemente unidas; si el ojo ve remachadas esas dos cosas, que, sin embargo, son sueltas, ¿dónde, entonces, empezar a rectificar los equívocos que se siguen de dos ideas que esas personas se han acostumbrado a unir en sus mentes, al grado de substituir una por la otra, y, según me inclino a pensar, frecuentemente sin siquiera advertirlo ellas mismas? Esto, mientras estén bajo el dominio de ese engaño, hace que esas personas sean incapaces de convencerse, y se alaben a sí mismas como campeones celosos de la verdad, cuando en realidad no pugnan sino por el error; y esta confusión de dos ideas diferentes, cuya conexión rutinaria en sus mentes las convierte, para ellas, en una sola idea, les llena la cabeza de falsas apreciaciones, y a sus razonamientos, de falsas consecuencias.

§ 19. *Conclusión.* Habiendo así expuesto lo concerniente al origen, a las clases y al alcance de nuestras ideas, con varias otras consideraciones acerca de estos, no sé si pueda decir, instrumentos o materiales de nuestro conocimiento, el método que primero me propuse a mí mismo requeriría ahora que procediera inmediatamente a mostrar qué uso hace de ellos el entendimiento, y qué conocimiento es el que derivamos de ellos. Tal fue lo que, en un principio, creí que sería cuanto tendría yo que hacer; pero al mirar el asunto más de cerca he advertido que existe tan estrecha conexión entre las ideas y las palabras, y que nuestras ideas abstractas y las palabras genéricas guardan una tan constante relación mutua, que resulta imposible hablar con claridad y distinción acerca de nuestro conocimiento, que consiste todo en proposiciones, sin considerar, primero, la naturaleza, el uso y el significado del lenguaje; todo lo cual, por lo tanto, será el asunto del siguiente libro.

Libro Tercero

DE LAS PALABRAS

CAPÍTULO I

DE LAS PALABRAS, O DEL LENGUAJE EN GENERAL

§ 1. *El hombre tiene disposición para formar sonidos articulados.* Dios, habiéndose propuesto que el hombre fuese una criatura social lo hizo no sólo con una inclinación y bajo una necesidad de tener buen trato con los de su propia especie, sino que lo proveyó del lenguaje para que ése fuera el gran instrumento y el vínculo común de la sociedad. El hombre, por lo tanto, tiene sus órganos de tal modo dispuestos naturalmente que está equipado para poder formar sonidos articulados, que llamamos *palabras*. Empero, no bastó eso para producir el lenguaje, puesto que los loros y otros pájaros pueden ser enseñados a formar con distinción suficiente sonidos articulados, los cuales pájaros, sin embargo, no son en modo alguno capaces de lenguaje.

§ 2. *Y para hacer que esos sonidos sean signos de ideas.* Además de los sonidos articulados fue necesario aún, por lo tanto, que el hombre pudiera ser capaz de usar esos sonidos como signos de concepciones internas, y de poderlos establecer como señales de las ideas alojadas en su mente, a fin de que éstas pudieran ser conocidas por otros hombres, y que, así, los pensamientos en las mentes de los hombres pudieran ser comunicados de unas mentes a otras.

§ 3. *Para hacer de esos sonidos, signos generales.* Pero todavía no fue eso suficiente para que las palabras fueran tan útiles como tenía que ser. No basta para la perfección del lenguaje que los sonidos puedan convertirse en signos de ideas, a no ser que esos signos puedan usarse de tal modo que sean comprensivos de varias cosas particulares, porque la multiplicación de las palabras habría sumido en confusión su utilidad, si hubiera sido necesario que cada cosa particular precisara de un nombre distinto para ser significada. Para remediar semejante inconveniente, el lenguaje tuvo un mayor perfeccionamiento en el uso de los términos generales, por donde una palabra se hizo para señalar una multitud de existencias particulares, el cual ventajoso uso de los sonidos se logró sólo por la diferencia de las ideas de las cuales esos sonidos fueron hechos signos, convirtiéndose así esos nombres en generales, los cuales se han hecho para significar ideas generales, quedando como particulares aquellos en que la idea para la cual se usan es una idea particular.

§ 4. *Para hacer de esos sonidos, signos generales.* Además de esos nombres que significan ideas, hay otras palabras de que usan los hombres, no para significar ninguna idea, sino la carencia o ausencia de algunas ideas, simples o complejas, o de todas las ideas juntas, como son las palabras *nihil* en latín, y en inglés, *ignorance* y *barrenness* (ignorancia y esterilidad). Todas las cuales palabras negativas o privativas no pueden propiamente decirse pertenecer a ninguna idea, ni que ninguna signifiquen, porque entonces serían sonidos perfectamente insignificativos, sino que se relacionan con ideas positivas, y significan su ausencia.

§ 5. *Las palabras se derivan, en última instancia, de otras palabras que significan ideas sensibles.* Quizá también nos veamos conducidos un poco hacia el origen de todas nuestras nociones y conocimientos, si advertimos la gran dependencia que tienen nuestras palabras respecto a las ideas sensibles comunes, y cómo aquellas palabras que se emplean para significar acciones y nociones muy lejanas de lo sensible se originan de allí, y cómo de ideas obviamente sensibles se transfieren a significaciones más abstrusas, para significar ideas que no quedan comprendidas dentro del conocimiento de nuestros sentidos. Por ejemplo, *imaginar, aprehender, comprender, adherir, concebir, inculcar, disgusto, perturbación, tranquilidad,* etc., son todas palabras tomadas de las operaciones de las cosas sensibles, y aplicadas a ciertos modos de pensar. *Espíritu,* en su significación primaria, es *aliento; ángel,* un *mensajero;* y no dudo que, de poder rastrearlas hasta sus orígenes, descubriríamos, en todos los lenguajes, que los nombres que significan cosas que no caen bajo nuestros sentidos tienen su principio en ideas sensibles; por donde podemos conjeturar qué clase de nociones eran, y de dónde se han derivado, aquellas que llenaron la mente de quienes fueron los iniciadores de los lenguajes, y cómo la naturaleza, aun en el nombrar de las cosas, sugirió inadvertidamente a los hombres el origen y el principio de todos sus conocimientos, puesto que, para dar nombres que pudieran hacer sabedores a otros de cualquier operación que sentían en sí mismos, o de cualquier otra idea que no cayera bajo sus sentidos, se vieron precisados a pedir prestadas palabras de ideas de sensación comúnmente conocidas, a fin de que, por ese medio, hicieran a los otros concebir más fácilmente aquellas operaciones que experimentaban en sí mismos y que no producían ningunas apariencias externas sensibles; y entonces, una vez que ya tenían nombres conocidos y asentidos para significar esas internas operaciones de

sus propias mentes, ya estaban suficientemente provistos para poder dar a conocer por palabras todas sus otras ideas, puesto que no podían consistir en nada que no fuera o percepciones sensibles externas, o las internas operaciones de sus mentes acerca de aquellas percepciones; ya que, según se ha probado, no tenemos nosotros ninguna idea en absoluto, sino las que originalmente nos vienen de los objetos sensibles externos, o las que sentimos dentro de nosotros mismos por el interno funcionamiento de nuestros propios espíritus, y del cual tenemos para nosotros mismos interna conciencia.

§ 6. *Distribución.* Pero para mejor entender el uso y la fuerza del lenguaje, en cuanto sirve a la instrucción y al conocimiento, será conveniente considerar,

Primero, *a qué se aplican inmediatamente los nombres en el uso que se hace del lenguaje.*

Segundo, puesto que todos los nombres (salvando los propios) son generales, y, por lo tanto, no significan particularmente esta o aquella cosa singular, sino clases y rangos de cosas, será preciso considerar, en seguida, *qué sean las clases y rangos de las cosas,* o, si se prefiere los nombres latinos, qué sean las especies y géneros de las cosas; *en qué consisten, y cómo llegan a formarse.* Una vez que esto haya sido bien examinado, como debe serlo, podremos encontrar mejor cuál es el uso correcto de las palabras; cuáles las ventajas y los defectos naturales de los lenguajes, y cuáles los remedios que deben emplearse para evitar los inconvenientes de la obscuridad e incertidumbre en la significación de las palabras, sin todo lo cual es imposible disertar con alguna claridad u orden tocante al conocimiento; el cual, puesto que se ocupa de proposiciones, y de las más comúnmente universales de éstas, guarda una más estrecha conexión con las palabras de lo que quizá se sospecha.

Estas consideraciones, por lo tanto, serán el asunto de los siguientes capítulos.

Capítulo II

DE LA SIGNIFICACIÓN DE LAS PALABRAS

§ 1. *Las palabras son signos sensibles, necesarios para la comunicación.* Aun cuando el hombre tenga una gran variedad de pensamientos, y tales, que de ellos otros hombres, así como él mismo,

pueden recibir provecho y gusto, sin embargo, esos pensamientos están alojados dentro de su pecho, invisibles y escondidos de la mirada de los otros hombres, y, por otra parte, no pueden manifestarse por sí solos. Y como el consuelo y el beneficio de la sociedad no podía obtenerse sin comunicación de ideas, fue necesario que el hombre encontrara unos signos externos sensibles, por los cuales esas ideas invisibles de que están hechos sus pensamientos pudieran darse a conocer a otros hombres. Para cumplir semejante finalidad, nada más a propósito, tanto por copioso como por expedito, que aquellos sonidos articulados que se encontró dotado para producir con tanta facilidad y variedad. Es así como podemos llegar a concebir de qué manera las palabras, por naturaleza tan bien adaptadas a aquel fin, vinieron a ser empleadas por los hombres para que sirvieran de signos de sus ideas; no, sin embargo, porque hubiere alguna natural conexión entre sonidos particulares articulados y ciertas ideas, pues en ese caso no habría sino un solo lenguaje entre los hombres, sino por una voluntaria imposición, por la cual un nombre dado se convierte arbitrariamente en señal de una idea determinada. Resulta, pues, que el uso de las palabras consiste en que sean las señales sensibles de las ideas; y las ideas que se significan con las palabras, son su propia e inmediata significación.

§ 2. *Las palabras son los signos sensibles de las ideas de quien las usa.* Puesto que el uso que los hombres hacen de esas señales consiste ya en registrar sus propias ideas en auxilio de su memoria, ya, por decirlo así, en sacar a luz sus ideas y exhibirlas a la vista de los demás hombres, las palabras en su significación primaria o inmediata nada significan, salvo las ideas que están en la mente de quien las usa, por más imperfecta o descuidadamente que se hayan recogido esas ideas de las cosas que se supone representan. Cuando un hombre le habla a otro es para que se le entienda; y la finalidad del habla es que aquellos sonidos, en cuanto señales, den a conocer sus ideas a quien los escucha. Aquello, pues, de que las palabras son signos, son las ideas del que habla; ni tampoco puede nadie aplicarlas, como señales, de un modo inmediato a ninguna otra cosa, salvo a las ideas que él mismo tiene. Porque esto sería tanto como convertirlas en signos de sus propias concepciones, y, sin embargo, aplicarlas a otras ideas; lo que equivaldría a hacerlas signos y no signos al mismo tiempo de sus ideas, de manera que, en realidad, carecerían completamente de significación. Como las palabras son signos voluntarios, no pueden ser signos voluntarios impuestos sobre las cosas que

desconoce quien impone los signos; eso sería convertirlas en signos de nada, en sonidos sin significación. Un hombre no puede hacer que sus palabras sean signos de las cualidades de las cosas, o bien de las concepciones en la mente de otro hombre, si él mismo no tiene ninguna idea de esas cualidades o concepciones. Hasta que él no tenga algunas ideas propias no es posible que suponga que corresponden a las concepciones de otro hombre, ni tampoco podrá usar ningunos signos para ellas; porque serían los signos de lo que no conoce, lo que equivale en verdad a ser signos de nada. Pero cuando se representa a sí mismo las ideas de otros hombres por algunas ideas que sean suyas, si consiente en darles los mismos nombres que les dan otros hombres, sigue siendo a sus propias ideas a las que les da esos nombres; se los da a las ideas que tiene; no a las ideas que no tiene.

§ 3. Esto es tan necesario en el empleo del lenguaje, que a este respecto el conocedor y el ignorante, el docto y el indocto usan las palabras que pronuncian de un mismo modo, cuando tienen algún sentido. Las palabras, en boca de quien sea, significan las ideas de quien las usa, y por medio de aquéllas se pretende expresar éstas. Un niño que tan sólo ha advertido el color amarillo brillante y luminoso en el metal que oye nombrar *oro,* aplicará la palabra oro sólo a sus ideas acerca de ese color, y a nada más; y, por lo tanto, llamará *oro* a ese color en la cola de un pavo real. Un segundo, que ha observado con más cuidado, le añade al amarillo brillante la idea de gran peso, y entonces, cuando usa la palabra *oro,* significa la idea compleja de una substancia que es amarilla, brillante y de gran peso. Otra persona le añade a esas cualidades la de fusibilidad, y entonces la palabra *oro* significará un cuerpo brillante, amarillo, fusible y muy pesado. Vendrá otro aún, que añada la cualidad de maleable. Cada una de estas personas emplea la misma palabra *oro,* cuando tiene la ocasión de expresar la idea a la cual la ha aplicado; pero es evidente que cada una sólo puede aplicarla a su propia idea, y que no puede convertirla en signo de la idea compleja que no tenga en la mente.

§ 4. *Frecuentemente las palabras hacen referencia en secreto, primero, a las ideas que están en la mente de otros hombres.* Pero aunque las palabras, según las usan los hombres, solamente pueden significar propia e inmediatamente las ideas que están en la mente de quien habla, sin embargo, hacen en su pensamiento una secreta referencia a otras dos cosas.

Primero, suponen que sus palabras son también señales de las

ideas de los otros hombres con quienes sostienen comunicación, porque, de lo contrario, hablarían en vano y no podrían darse a entender si los sonidos que aplican a una idea fueran tales como los que aplicaría a otra idea quien los escucha, que es hablar dos lenguajes diferentes. Pero en tal supuesto, no es común que los hombres se detengan a examinar si la idea que tienen en la mente es la misma que la que tienen aquellos con quienes conversan, sino que se dan por satisfechos con pensar que usan la palabra, según se imaginan, en la acepción común del lenguaje, suponiendo de ese modo que la idea de la cual han hecho un signo a esa palabra es precisamente la misma a la cual aplican ese nombre los hombres entendidos de ese país.

§ 5. *Segundo, a la realidad de las cosas.* En segundo lugar, porque como los hombres no quieren que se piense que hablan meramente de sus imaginaciones, sino de las cosas como realmente son, por eso suponen con frecuencia que sus palabras también significan la realidad de las cosas. Pero como esto se refiere más particularmente a las substancias y a sus nombres, así como lo anterior quizá se refiere a las ideas simples y a los modos, hablaremos más por extenso acerca de estas dos diferentes maneras de aplicar las palabras cuando vengamos a tratar en particular de los nombres de los modos mixtos y de las substancias. Sin embargo, permítaseme decir aquí que es un pervertir el empleo de las palabras, y acarrear inevitable obscuridad y confusión en su significado, siempre que las hacemos que signifiquen cualquier cosa que no sean las ideas que tenemos en nuestra mente.

§ 6. *Las palabras, por el uso, provocan con facilidad las ideas.* Tocante a las palabras, también conviene considerar, además, *1)* que, puesto que son los signos de las ideas de los hombres, y, por eso, los instrumentos de que se valen los hombres para comunicarse sus concepciones, y para expresarse mutuamente aquellos pensamientos e imaginaciones que encierran sus pechos, acontece que, por virtud de un uso constante, se establece entre ciertos sonidos y las ideas que significan una conexión tal que, apenas escuchados los nombres, casi inmediatamente provocan ciertas ideas, como si los objetos mismos que las producen hubieran, en efecto, operado sobre los sentidos. Lo cual manifiestamente es así respecto a todas las cualidades sensibles obvias, y respecto a todas las substancias que frecuente y familiarmente se nos ofrecen.

§ 7. *Las palabras se usan frecuentemente sin concederles significación. 2)* Es preciso observar que aun cuando la significación propia e inmediata de las palabras son las ideas en la mente de quien habla, sin embargo, como por costumbre familiar desde la cuna aprendemos con perfección ciertos sonidos articulados, y los tenemos prestos en la lengua, y siempre dispuestos en la memoria, sin que, con todo, tengamos siempre el cuidado de examinar o de establecer perfectamente su significación, resulta frecuentemente que los hombres, aun cuando desean aplicarse a una consideración atenta, más fijan sus pensamientos en las palabras que no en las cosas. Es más, como muchas palabras se aprenden antes de que se conozcan las ideas que significan, por eso, algunos, y no únicamente niños, sino también hombres, pronuncian algunas palabras no de otro modo que los loros, sólo porque las han aprendido y porque se han acostumbrado a esos sonidos. Pero en la medida en que las palabras son útiles y significativas, en esa medida existe una conexión constante entre el sonido y la idea, y una indicación de que la una significa la otra; sin cuya semejante aplicación de las palabras, éstas no son nada sino otros tantos ruidos sin significado.

§ 8. *La significación de las palabras es perfectamente arbitraria.* Como se ha dicho, las palabras, en virtud de un prolongado y familiar uso, llegan a provocar en los hombres ciertas ideas de un modo tan constante y tan presto, que fácilmente se inclinan a suponer que existe entre unas y otras una conexión natural. Pero que tan sólo significan las ideas peculiares de los hombres, y ello por una imposición perfectamente arbitraria, es lo que se pondrá de manifiesto en el hecho de que las palabras, con mucha frecuencia, dejan de provocar en otros (aun en quienes usan el mismo lenguaje) las mismas ideas de que suponemos sean los signos. Y todo hombre tiene una tan inviolable libertad de hacer que las palabras signifiquen las ideas que mejor le parezcan, que nadie tiene el poder de lograr que otros tengan en sus mentes las mismas ideas que las que él tiene, cuando usan las mismas palabras que él usa. Y, por eso, hasta el gran Augusto, amo y señor de aquel poder que gobernaba al mundo, tuvo que confesar que era incapaz de forjar una nueva palabra latina, lo que equivalía a decir que no podía decretar arbitrariamente qué sonido debería ser signo de qué idea en el habla y común lenguaje de sus súbditos. Es cierto que el uso común, por un consenso tácito, apropia ciertos sonidos a ciertas ideas en todos los lenguajes, lo cual limita la significa-

ción de ese sonido hasta el punto de que, a no ser que un hombre lo aplique a la misma idea, no habla con propiedad; y permítaseme añadir que, a no ser que las palabras de un hombre provoquen, en quien lo escucha, las mismas ideas que él quiere significar al pronunciarlas, ese hombre no está hablando de un modo inteligible. Pero sean cuales fueren las consecuencias del uso diferente que un hombre haga de las palabras, ya sea respecto a su connotación general, o respecto al sentido particular de la persona a quien las dirige, esto es cierto: que su significación, en el uso que hace de ellas, está limitada a sus ideas, y no pueden ser signos de ninguna otra cosa.

Capítulo III

DE LOS TÉRMINOS GENERALES

§ 1. *La mayor parte de los nombres son generales.* Puesto que todas las cosas que existen son particulares podría considerarse razonable que las palabras, que deben conformarse a las cosas, también lo fueran, quiero decir, en su significación; sin embargo, vemos que es muy al contrario. En efecto, la mayor parte de los nombres, con mucho, que forman los lenguajes son términos generales; lo cual no ha sido efecto de negligencia o del azar, sino de la razón y de la necesidad.

§ 2. *Es imposible que cada cosa particular tenga un nombre.* Primero. Es imposible que cada cosa particular pueda tener un nombre peculiar distinto. Porque como la significación y el uso de las palabras dependen de aquella conexión que la mente establece entre sus ideas y los sonidos que emplea como signos de ellas, es necesario que, al aplicar los nombres a las cosas, la mente tenga ideas distintas de las cosas, y que también retenga el nombre particular que a cada una de ellas pertenece, con su peculiar apropiación a esa idea. Pero está más allá del poder humano forjar y retener ideas distintas de todas las cosas particulares que se nos ofrecen: cada ave, cada bestia que el hombre ve; cada árbol, cada planta que hiere sus sentidos, no podrán encontrar cabida en el más amplio de los entendimientos. Si se tiene por caso de una memoria prodigiosa el que ciertos generales hayan podido llamar por sus nombres propios a cada uno de los soldados de su ejército, fácilmente podremos encontrar una razón de por qué los hombres

nunca han intentado dar nombres a cada oveja de sus rebaños, o a cada cuervo que vuela sobre sus cabezas, y mucho menos llamar a cada hoja de las plantas, a cada grano de arena que vieran, por un nombre peculiar.

§ 3. *Sería inútil.* Segundo. Si fuera posible, sería, sin embargo, inútil, porque no serviría al fin principal del lenguaje. En vano los hombres amontonarían nombres de las cosas particulares, que en nada les servirían para comunicar pensamientos. Los hombres aprenden nombres, y los emplean en conversación con otros hombres, sólo para ser entendidos, lo cual únicamente se logra cuando, por costumbre o consenso, el sonido que produzco por medio de los órganos del habla provoca en la mente de quien lo escucha la idea a la cual lo aplico en la mía cuando lo pronuncio. Esto no puede lograrse con nombres aplicados a cosas particulares, de las cuales yo sólo tenga en la mente la respectiva idea, porque los nombres de esas cosas no pueden ser significativos o inteligibles para otro que no se hubiere enterado de todas esas cosas particulares que habían caído bajo mi observación.

§ 4. Tercero. Pero concediendo que eso fuera factible (lo que me parece que no), todavía conviene advertir que un nombre distinto para cada cosa particular no sería de gran utilidad para el progreso del conocimiento, el cual, aunque fundado en las cosas particulares, se amplía por concepciones de orden general, a las cuales las cosas ya reducidas a clases bajo nombres genéricos, quedan propiamente sujetas. Esas concepciones de orden general, con los nombres que les pertenecen, se encierran dentro de ciertos límites, y no se multiplican a cada momento más allá de lo que la mente puede retener, o de lo que el uso pide. Por esto, los hombres se han detenido por lo común en dichas concepciones generales, pero no tanto como para impedirse el distinguir cosas particulares, dándoles sus nombres apropiados, allí donde la conveniencia lo exige. Y por eso, en su propia especie, que es lo que más les concierne y donde mayores ocasiones se ofrecen para hacer mención de personas particulares, emplean nombres propios, y los distintos individuos tienen denominaciones distintas.

§ 5. *Qué cosas tienen nombres propios.* Además de las personas, también han recibido comúnmente nombres peculiares los países, las ciudades, los ríos, las montañas y otras parecidas distinciones de lugares, y eso por la misma razón, puesto que se trata de cosas de que los hombres tienen frecuente ocasión de señalar con

particularidad, y, como quien dice, de presentar ante otros hombres en las conversaciones que sostienen entre sí. Y no dudo que de haber motivos para mencionar caballos en particular, de un modo tan frecuente como tenemos que mencionar a hombres particulares, tendríamos nombres propios para los unos, nombres propios que nos serían tan familiares como los que tenemos para los otros; que el nombre de Bucéfalo, por ejemplo, sería una palabra de uso tan común como Alejandro. Y por eso vemos que, entre los corredores de caballos, éstos tienen sus nombres propios que sirven para conocerlos y distinguirlos tan comúnmente como los tienen los criados; y es que, entre aquella gente, son muy frecuentes las ocasiones en que es preciso nombrar a tal o cual caballo particular, cuando no está a la vista.

§ 6. *Cómo se forjan las palabras generales.* Lo que se debe considerar en seguida es cómo acontece que se forjen las palabras generales. Porque, puesto que todas las cosas que existen sólo son particulares ¿cómo es que nos hacemos de términos generales, o dónde es que encontramos esas naturalezas generales que se supone están significadas por esos términos? Las palabras se convierten en generales al hacerse de ellas signos de ideas generales, y las ideas se convierten en generales cuando se les suprimen las circunstancias de tiempo y de lugar y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas a tal o cual existencia particular. Por esta manera de abstracción se habilita a las ideas para representar a más de un solo individuo; cada uno de los cuales, puesto que encierra conformidad con la idea abstracta, es, según comúnmente se dice, de esa clase.

§ 7. Pero para deducir esto con un poco más de distinción quizá no sea impertinente remontar nuestras nociones y sus nombres hasta sus orígenes, para observar los grados con que procedemos y los pasos por los cuales vamos ampliando nuestras ideas desde la primera infancia. Nada hay más evidente que las ideas que se forman los niños acerca de las personas con las que tienen trato (para sólo emplear este ejemplo) son como las personas mismas, sólo que particulares. Las ideas de la nodriza y de la madre están bien formadas en sus mentes, y, como si fueran retratos de esas personas, representan tan sólo a esos individuos. Los nombres que por primera vez les dieron se limitan a designar a esos individuos, y los nombres de *nodriza* y de *mamá*, empleados por el niño, se destinan únicamente a esas personas. Más tarde, cuando en virtud del tiempo y del trato el niño observa que hay muchas otras

cosas en el mundo que, por algún acuerdo común en la forma y en otras cualidades, se asemejan a su padre y a su madre, y a aquellas personas a las que se ha acostumbrado, forja una idea en la que descubre que participan todos esos individuos particulares, y a esa idea le dan, como los otros, el nombre de *hombre*, por ejemplo. Así es como llegan a tener un nombre general y una idea general, en lo que no forjan nada que sea nuevo, sino que tan sólo dejan fuera de la idea compleja que tenían acerca de Pedro y de Santiago, de María o de Juana, aquello que es particular a cada una de esas personas, y retienen únicamente lo que sea común a todas ellas.

§ 8. Por el mismo medio que llegan a adquirir el nombre y la idea generales de *hombre*, fácilmente avanzan hacia nombres y nociones más generales. Porque, observando que hay varias cosas que difieren de la idea que tienen acerca del hombre, y que, por lo tanto, no pueden quedar comprendidas dentro de esa designación, pero que, sin embargo, poseen ciertas cualidades que también convienen al hombre, con sólo retener esas cualidades y reuniéndolas como una sola idea, han forjado otra idea aún más general, a la cual, después de haberle dado un nombre, convierten en un término de una extensión más comprensiva. Esta nueva idea no se hace por alguna adición nueva de nada, sino tan sólo, como en el caso anterior, dejando afuera la forma y algunas de las otras propiedades significadas por la palabra *hombre*, y reteniendo únicamente la noción de un cuerpo dotado de vida, de sentidos y de movimiento espontáneo, la cual queda comprendida bajo el nombre de *animal*.

§ 9. *Las naturalezas generales no son sino ideas abstractas.* Que ése sea el modo por el cual los hombres primero se formaron ideas generales y los nombres generales que a ellas les impusieron es cosa, me parece, tan evidente, que no requiere más prueba que la consideración de sí mismo o de los otros hombres, y del común proceder de sus mentes en cuanto al conocimiento. Y quien piense que las naturalezas o nociones generales son otra cosa que no semejantes ideas abstractas y parciales de otras ideas más complejas, primeramente deducidas de algunas existencias particulares, tendrá, me temo, dificultad en encontrarlas. Porque dígaseme, después de haber reflexionado, en qué difiere la idea de *hombre* de la idea de *Pedro* y de *Pablo*, o la idea de *caballo* de la de *Bucéfalo*, si no en el haberse dejado afuera algo que es peculiar a cada individuo, y en el haberse retenido la parte de aquellas

ideas complejas particulares de diversas existencias particulares que les conviene a todas. De las ideas complejas significadas por los nombres *hombre* y *caballo*, si se dejan afuera tan sólo aquellas particularidades en que difieren, y se retienen únicamente aquellas en que convienen, y con ellas se forma una nueva y distinta idea compleja y se le da el nombre de *animal*, tenemos un término aún más general que encierra, con el hombre, a varias otras criaturas. Déjese afuera de la idea de *animal* los sentidos y el movimiento espontáneo, y la idea compleja remanente, formada por las ideas simples remanentes de cuerpo, vida y alimento, se convierte en una idea aún más general que cae bajo el término más comprensivo de *viviente*. Y, para ya no insistir más sobre este particular, de suyo tan evidente, es por el mismo camino por donde la mente procede hacia las ideas de *cuerpo*, de *substancia* y, por último, hacia las de *ser*, *cosa* y otros tales términos universales que significan todas nuestras ideas, cualesquiera que sean. Para concluir, todo este misterio de los *géneros* y de las *especies*, que tanto ruido meten en las escuelas y que, no sin juisticia, reciben tan poca atención fuera de ellas, no es otra cosa sino ciertas ideas abstractas, más o menos comprensivas, que tienen nombres anejos a ellas. En todo lo cual, esto es constante e invariable: que cada uno de los términos generales significa una cierta idea que no es sino una parte de alguna de aquellas que quedan comprendidas bajo ese término.

§ 10. *Por qué el género se emplea de ordinario para las definiciones.* Esto puede indicarnos la razón de por qué al definir los nombres, que no es sino declarar su significado, nos valemos del género, o sea de la palabra general más próxima que contenga al nombre que se quiere definir. Esto no se hace por ninguna necesidad, sino tan sólo para economizar el esfuerzo de enumerar las diversas ideas simples significadas por la más próxima palabra general o género, o quizá, para evitarnos la vergüenza de no poder hacer esa enumeración. Pero, aunque definir por el *genus* y la *differentia* (pido permiso para emplear estos términos del arte de la lógica, que, siendo originalmente palabras latinas, son las que mejor denotan las nociones a las que se aplican), digo, que aunque definir por el *genus* sea el camino más breve, me parece que es dudoso que sea el mejor. De esto estoy cierto: que no es el único, y, por lo tanto, que no es absolutamente necesario. Porque, como la definición no es sino hacer que otro entienda por palabras cuál es la idea significada por el término que se define, una definición se hace mejor si se enumeran aque-

llas ideas simples que se hallan combinadas en la significación del término definido; y si, en lugar de semejante enumeración, los hombres se han habituado a usar el término general más próximo, no ha sido por ninguna necesidad ni por el deseo de mayor claridad, sino en beneficio de la rapidez y por su mayor comodidad. Porque yo creo que para alguno que deseara conocer qué idea está significada en la palabra *hombre*, si se dijera que *hombre* era una substancia extensa sólida, dotada de vida, de sentidos, de movimiento espontáneo y de la facultad de razonar, no dudo que el significado del término hombre se comprendería igualmente bien, y que la idea a que alude dicho término se conocería por lo menos de un modo tan claro como cuando se define al hombre como un animal racional, lo cual, por las diversas definiciones de *animal, viviente* y *cuerpo*, se reduce a aquellas ideas que hemos enumerado. En esta explicación del término hombre, he seguido la definición ordinaria adoptada en las escuelas, la cual, aunque quizá no la más exacta, de todos modos basta para mi propósito presente. Y en este ejemplo, uno puede advertir lo que motivó la regla de que una definición tiene que consistir de *genus* y de *differentia*, y basta para mostrarnos la poca necesidad que hay de establecer semejante regla, y las pocas ventajas que se obtienen con observarla. Porque, como las definiciones, según ya se dijo, no son sino la explicación que se da de una palabra por medio de otras palabras, a fin de que su sentido o la idea por ella significada pueda darse a conocer, los lenguajes no siempre están forjados de acuerdo con las reglas de la lógica de manera que cada palabra pueda tener su significación exacta y claramente expresada por sólo otras dos palabras. La experiencia nos convence suficientemente de lo contrario; o bien, quienes establecieron aquella regla no han obrado acertadamente, por cuanto nos han dado tan pocas definiciones de acuerdo con ella. Pero acerca de las definiciones trataremos más a lo largo en el siguiente capítulo.

§ 11. *Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento.* Para volver a las palabras generales, es llano, en vista de lo que se ha dicho, que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan sólo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas. Las palabras son generales, según ya se dijo, cuando se usan como signos de ideas generales, de manera que son aplicables indiferentemente a muchas cosas particulares; y las ideas son generales cuando se forman para representar muchas cosas particulares;

pero la universalidad no pertenece a las cosas mismas, que son todas ellas particulares en su existencia, aun aquellas palabras y aquellas ideas que, en su significado, sean generales. Por eso, cuando abandonamos lo particular, las generalidades que quedan no son sino criaturas de nuestra propia hechura, ya que su naturaleza general no es sino la capacidad que se les otorga por el entendimiento de significar o representar muchos particulares. Porque la significación que tienen no es sino una relación que la mente humana les añade.

§ 12. *Las ideas abstractas son las esencias de los géneros y de las especies.* Por lo tanto, la siguiente cosa que debemos considerar es qué clase de significado es el de las palabras generales. Porque es evidente que no significan simplemente una cosa particular, puesto que entonces no serían términos generales, sino nombres propios. Por otra parte, también es evidente que no significan una pluralidad, puesto que entonces *hombre* y *hombres* significarían lo mismo, y la distinción de número (como la llaman los gramáticos) sería superflua e inútil. Resulta, pues, que lo significado por las palabras generales es una clase de cosas; y cada una de esas palabras significa eso, en cuanto que son signo de una idea abstracta que tenemos en la mente; y en la medida que las cosas existentes se conforman a esa idea, caen bajo aquel nombre, o, lo que es lo mismo, son de aquella clase. De donde resulta evidente que las esencias de las diversas clases, o de las (si gusta más la palabra latina) especies de cosas, no son sino esas ideas abstractas. Porque, como el tener la esencia de cualquier especie es aquello que hace que cualquier cosa sea de esa especie, y como la conformidad con la idea, a la cual se anexa el nombre, es lo que otorga el derecho a llevar ese nombre, el tener la esencia y el guardar esa conformidad tienen necesariamente que ser lo mismo, ya que el ser de cualquier especie y el tener derecho al nombre de esa especie es una y la misma cosa; como, por ejemplo, ser un hombre, o ser de la especie hombre, y tener derecho al nombre de hombre, es todo la misma cosa. Y así también, ser un hombre, o ser de la misma especie del hombre, y tener la esencia de un hombre, es la misma cosa. Ahora bien, puesto que nada puede ser un hombre, o tener derecho al nombre de hombre, sino aquello que guarde conformidad con la idea abstracta significada por el nombre de hombre, ni tampoco nada puede ser un hombre o tener derecho a la especie de hombre, sino aquello que tenga la esencia de esa especie, se sigue que la idea abstracta significada por el nombre y la esencia de esa especie son una y la misma. De donde

es fácil advertir que las esencias de las clases de cosas y, consecuentemente, la clasificación de las cosas, es obra del entendimiento, que abstrae y forja esas ideas generales.

§ 13. *Son obra del entendimiento, pero tienen su fundamento en la similitud de las cosas.* No quiero que se piense que he olvidado, y menos aún que niego que la naturaleza, en la producción de las cosas, hace a muchas de ellas semejantes; nada hay más obvio, especialmente en las razas de los animales y en todas las cosas que se propagan por simiente. Sin embargo, yo creo que podemos decir que su clasificación bajo ciertos nombres es obra del entendimiento, motivado por la similitud que observa existe entre las cosas, de donde hace ideas generales abstractas, y las establece en la mente con ciertos nombres para cada una de ellas, como modelos o formas (porque en este sentido la palabra *forma* tiene una significación muy apropiada), a las cuales, en la medida que las cosas existentes particulares se conforman, en esa medida son dichas cosas de tal o cual especie, y tienen la correspondiente denominación, es decir, quedan incluídas en esa clase. Porque, cuando decimos, éste es un hombre, aquél es un caballo, ésta es la justicia, aquello es crueldad, esto es un reloj, eso es una prensa, ¿qué otra cosa hacemos sino clasificar cosas bajo diversos nombre específicos, en cuanto que dichas cosas se conforman con aquellas ideas abstractas de las cuales hemos hecho que esos nombres sean sus signos? Y ¿qué son las esencias de esas especies, establecidas y marcadas por ciertos nombres, sino aquellas ideas abstractas de la mente que son, como quien dice, los vínculos entre las cosas particulares que existen y los nombres bajo los cuales deben quedar clasificadas? Y cuando los nombres generales tienen alguna conexión con seres particulares esas ideas abstractas son el medio que establece su unión, de manera que las esencias de las especies, según las distinguimos y denominamos, no son ni pueden ser nada sino precisamente ideas abstractas que tenemos en la mente. Y, por lo tanto, las supuestas esencias reales de las substancias, si son diferentes de nuestras ideas abstractas, no pueden ser las esencias de las especies en que clasificamos a las cosas. Porque dos especies pueden ser una, tan racionalmente, como que dos diferentes esencias sean la esencia de una especie; y me gustaría que me dijeran cuáles son las alteraciones que puedan o no puedan hacerse en un caballo, o en el plomo, sin que ninguna de estas dos cosas se haga de otra especie. Si determinamos las especies de las cosas por nuestras ideas abstractas, es fácil resolver esa cuestión; pero si alguien pretende regirse en esto por las supues-

tas esencias reales, supongo que no encontraría salida, y nunca podrá saber cuándo una cosa deja de ser precisamente de la especie de un caballo o de la especie del plomo.

§ 14. *Cada idea abstracta distinta es una esencia distinta.* Y nadie debe sorprenderse que yo diga que estas esencias, o ideas abstractas (que son la medida de los nombres y los límites de las especies), son la obra del entendimiento, si se considera que, por lo menos las complejas, son frecuentemente, para diversos hombres, colecciones diferentes de ideas simples, de donde resulta que es *codicia* para un hombre lo que no lo es para otro. Pero es más, aun respecto a las substancias, donde las ideas abstractas de los hombres parecen haber sido tomadas de las cosas mismas, no siempre son iguales; no, ni aun en el caso de la especie que nos es más familiar, y con la cual tenemos el más íntimo conocimiento, ya que más de una vez se ha dudado si el feto nacido de mujer es *hombre,* hasta el grado de que se ha debatido si debería o no dársele alimento y bautizarlo, todo lo cual no podría ser si la idea abstracta o esencia a la que pertenece el nombre de hombre fuera obra de la naturaleza, y no fuera la incierta y divergente colección de ideas simples que reúne el entendimiento, y después, abstrayéndola, le otorga un nombre. De manera que, en verdad, cada dístinta idea abstracta es una esencia distinta, y los nombres que significan esas ideas distintas son los nombres de cosas esencialmente diferentes. Así, un círculo es tan esencialmente distinto de un óvalo, como una oveja de un chivo; y la lluvia es tan esencialmente diferente de la nieve, como el agua lo es de la tierra, puesto que es imposible que la idea abstracta que es la esencia de lo uno sea comunicada a lo otro. Y así, cualesquiera dos ideas abstractas que en alguna parte varían entre sí, teniendo dos nombres distintos anexos a ellas, constituyen dos clases distintas, o, si se prefiere, dos distintas especies, tan esencialmente diferentes como puedan serlo cualesquiera dos de las más remotas u opuestas en el mundo.

§ 15. *Esencias reales y nominales.* Pero como algunos, no sin razón, piensan que las esencias de las cosas nos son completamente desconocidas, no será impertinente considerar las diversas significaciones de la palabra *esencia.*

Primero, la esencia puede tomarse por el ser de cualquier cosa, en razón del cual es lo que es. Y así la real e interna, pero generalmente en las substancias, desconocida constitución de las cosas, de que dependen sus cualidades descubribles, puede llamarse

su esencia. Ésta es la propia original significación de la palabra, según es evidente por su formación, pues *essentia*, en su denotación primaria, significa propiamente *ser*. Y en este sentido todavía se usa cuando hablamos de la esencia de las cosas particulares, sin darles ningún nombre.

En segundo lugar, puesto que las enseñanzas y disputas de las escuelas se han ocupado mucho acerca de los géneros y de las especies, la palabra esencia casi ha perdido su significado primario de manera que, en vez de aplicarla a la constitución real de las cosas, se ha aplicado casi exclusivamente a la artificiosa constitución de género y especies. Es cierto que, por lo general, se supone una constitución real de las clases de cosas, y está fuera de duda que tiene que haber alguna constitución real de que dependa cualquier colección de ideas simples coexistentes. Pero, como es evidente que las cosas no se ordenan en clases o especies, bajo ciertos nombres, sino en cuanto se conforman con ciertas ideas abstractas, a las cuales hemos anexado esos nombres, la esencia de cada género o clase acaba por no ser sino la idea abstracta significada por el nombre general o clasificante; y encontraremos que eso es lo que significa la palabra esencia en su uso más familiar. Estas dos clases de esencias, supongo, no estarán mal designadas si llamo *real* a la una, y a la otra llamo esencia *nominal*.

§ 16. *Conexión constante entre el nombre y la esencia nominal.* Entre la esencia nominal y el nombre existe una conexión tan estrecha, que el nombre de cualquier clase de cosa no puede ser atribuído a ningún ser particular que no tenga esa esencia, que es por la cual responde a esa idea abstracta de la que el nombre es el signo.

§ 17. *La suposición de que las especies se distinguen por sus esencias reales es vana.* Respecto a las esencias reales de las substancias corporales (para sólo mencionar éstas) hay, si no me equivoco, dos opiniones. La una es de aquellos que, usando la palabra esencia por no saben qué cosa, suponen un cierto número de esas esencias, según las cuales todas las cosas naturales están hechas, y en las cuales cada una de esas cosas exactamente participan y de esa manera vienen a ser de tal o cual especie. La otra y más racional opinión es la de aquellos que consideran que todas las cosas naturales tienen una real, pero desconocida constitución de sus partes insensibles, de la cual fluyen esas cualidades sensibles que nos sirven para distinguir las unas de las otras,

según tengamos ocasión de ordenarlas en clases bajo denominaciones comunes. La primera de estas opiniones, que supone esas esencias como un cierto número de formas o moldes en que han sido vaciadas todas las cosas naturales que existen, ha, me imagino, sembrado gran perplejidad en el conocimiento de las cosas naturales. La frecuente producción de monstruos en todas las especies de animales, y de idiotas y de otros extraños productos de los nacimientos humanos, acarrean dificultades que no se pueden compadecer con esa hipótesis, puesto que es tan imposible que dos cosas que participen exactamente de la misma esencia real puedan tener propiedades diferentes, como que dos figuras que participen de la misma esencia real de un círculo puedan tener propiedades diferentes. Pero, en el caso de que no hubiera otras razones en contra, ya la suposición de esencias que no pueden ser conocidas y el convertirlas, a pesar de eso, en aquello que distingue las especies de las cosas, es tan completamente inútil y tan sin empleo para parte alguna de nuestro conocimiento, que eso por sí solo basta para dejarla a un lado y para conformarnos con esencias de las clases y especies de las cosas, tales que queden incluídas dentro del alcance de nuestro conocimiento, las cuales, cuando se considere el asunto con seriedad, se verá que no son, según ya dije, sino aquellas ideas complejas abstractas a las cuales les hemos anexado nombres generales distintos.

§ 18. *La esencia real y la nominal es la misma en las ideas simples y en los modos; difieren en las substancias.* Habiendo distinguido las esencias en nominales y reales, podemos advertir, además, que en las especies de las ideas simples y de los modos siempre son las mismas; pero que, en las substancias, siempre son muy diferentes. Así, una figura que encierra un espacio entre tres líneas es la esencia real y asimismo la esencia nominal de un triángulo, porque, no tan sólo es la idea abstracta a la cual va anejo el nombre general, sino la esencia misma, o ser, de la cosa en sí misma, el fundamento de donde fluyen todas sus propiedades, y al cual se encuentran inseparablemente anexadas. Pero es muy de otro modo cuando se trata de esa porción de materia que compone el anillo que tengo en el dedo, donde aquellas dos esencias son visiblemente diferentes. Porque es de la constitución real de sus partes insensibles de donde dependen todas esas propiedades de color, peso, fusibilidad, fijeza, etc., que pueden ser observadas, y esa constitución nos es desconocida; de manera que, no teniendo de ella ninguna idea, tampoco tenemos un nombre que sea su signo. Sin embargo, es su color, su peso, su fusibilidad, su fijeza, etc., lo

que hacen que sea oro, o que le otorgan el derecho a ese nombre, que es, por eso, su esencia nominal, ya que nada puede tener el nombre de *oro,* sino lo que observe conformidad de cualidades con esa idea compleja abstracta, a la cual va anejo ese nombre. Pero de esta distinción de esencias, puesto que pertenece en particular a las substancias, tendremos ocasión de hablar más ampliamente cuando vengamos a considerar sus nombres.

§ 19. *Las esencias son ingenerables e incorruptibles.* Que esas ideas abstractas, con nombres aplicados a ellas, como aquellas de las que hemos venido hablando, sean esencias, es algo que se advertirá mejor si consideramos lo que se nos dice respecto a las esencias, a saber: que todas son ingenerables e incorruptibles; lo cual no puede ser cierto de las constituciones reales de las cosas, que empiezan y perecen con ellas. Todas las cosas que existen, quitado el Autor de ellas, están expuestas al cambio, especialmente aquellas cosas de que tenemos conocimiento y que hemos ordenado en grupos, bajo distintos nombres y signos. Así, lo que fue pasto hoy, mañana es la carne de un cordero, y en breves días se convierte en parte de un hombre. En todos estos cambios y otros semejantes es evidente que la esencia real de esas cosas, es decir, su constitución de donde dependían sus propiedades respectivas, ha sido destruída y perece con las cosas. Pero las esencias, tomadas como ideas establecidas en la mente con nombres anexados a ellas, se supone que permanecen constantemente las mismas, cualesquiera que sean las mutaciones a que estén expuestas las substancias particulares. Porque, pase lo que pasare con Alejandro y con Bucéfalo, las ideas a las cuales van anejos los nombres de hombre y de caballo se supone que a pesar de todo permanecen las mismas; y, por lo tanto, las esencias de esas especies se conservan plenarias e indestructibles, sean cuales fueren los cambios que sobrevengan a cualquiera o a todos los individuos de esas especies. De esta manera la esencia de una especie subsiste segura y entera, aun sin la existencia de un solo individuo de esa estirpe. Porque si ahora mismo no existiera en el mundo un solo círculo (como, quizá, esa figura no exista exactamente trazada en ninguna parte), sin embargo, la idea aneja a ese nombre no dejaría de ser lo que es, ni dejaría de ser un modelo para determinar cuáles de las figuras particulares que se nos ofrecen tienen o no el derecho a ese nombre de círculo, y de esa manera mostrar cuál de esas figuras, por tener esa esencia, pertenecía a esa especie. Y aunque no hubiere ni jamás hubiere habido en la naturaleza ninguna bestia tal como el unicornio, ni un pez como la sirena, sin embar-

go, bajo el supuesto de que esos nombres significan unas ideas complejas abstractas que no contuvieran en sí ninguna incongruencia, la esencia de una sirena es tan inteligible como la de un hombre, y la idea de un unicornio, tan segura, tan firme y tan permanente como la de un caballo. De cuanto se ha dicho, resulta evidente que la doctrina de la inmutabilidad de las esencias prueba que no son sino ideas abstractas, y que esa doctrina se funda sobre la relación que se establece entre esas ideas y ciertos sonidos que son sus signos, y que será siempre verdadera, mientras el mismo nombre conserve la misma significación.

§ 20. *Recapitulación.* Para concluir, he aquí lo que en breve quisiera decir: que todo ese gran asunto de géneros y de especies, y de sus esencias, se concreta a sólo esto: que los hombres formando ideas abstractas, y fijándolas en sus mentes con nombres que les asignan, se capacitan de ese modo para considerar las cosas y para discurrir acerca de ellas como si estuvieran reunidas en manojos, para el más fácil y rápido progreso y comunicación de sus conocimientos, los cuales adelantarían con mucha lentitud si las palabras y los pensamientos estuvieran limitados sólo a lo particular.

Capítulo IV

DE LOS NOMBRES DE LAS IDEAS SIMPLES

§ 1. *Los nombres de las ideas simples, de los modos y de las substancias, tienen cada uno algo de particular.* Aun cuando, según he mostrado, todos los nombres nada significan inmediatamente, sino las ideas en la mente de quien los pronuncia, sin embargo, después de un examen más de cerca descubriremos que los nombres de las ideas simples, de los modos mixtos (entre los cuales comprendo también las relaciones) y de las substancias naturales, tienen cada uno algo de particular y de diferente respecto a los otros. Por ejemplo:

§ 2. *Primero, los nombres de las ideas simples y de las substancias intiman existencias reales.* Primero, los nombres de las ideas simples y de las substancias, además de las ideas abstractas en la mente que significan de un modo inmediato, también intiman alguna existencia real de la cual se derivó su modelo original. Pero

los nombres de los modos mixtos terminan en la idea que está en la mente y ya no conducen al pensamiento más allá, según lo veremos más ampliamente en el siguiente capítulo.

§ 3. *Segundo, los nombres de las ideas simples y de los modos siempre significan tanto la esencia real como la nominal.* Segundo, los nombres de las ideas simples y de los modos significan siempre la esencia real y también la nominal de sus especies. Pero los nombres de las substancias naturales sólo raramente, por no decir nunca, significan algo más que meramente las esencias nominales de esas especies, como lo mostraremos en el capítulo que trata de los nombres de las substancias en particular.

§ 4. *Tercero, los nombres de las ideas simples son indefinibles.* Tercero, los nombres de las ideas simples no son susceptibles de ninguna definición; los nombres de todas las ideas complejas sí lo son. Que yo sepa, nadie ha advertido hasta ahora cuáles palabras son y cuáles no son susceptibles de ser definidas; y me inclino a pensar que esa falta ha sido el frecuente motivo de grandes disputaciones y de obscuridad en las disertaciones de los hombres, ya que unos exigen definiciones de términos que no son definibles, y otros piensan que se deben conformar con la explicación dada con otra palabra más general, y con su restricción (o, para hablar en términos del arte lógico, por medio del género y de la diferencia), aun cuando después de haberse ofrecido semejante definición de acuerdo con la regla establecida, quienes la escuchan no tengan una concepción más clara del sentido de la palabra, que la que tenían antes. Esto por lo menos creo; que el mostrar cuáles palabras son susceptibles de ser definidas y cuáles no lo son, y en qué consiste una buena definición, no estará del todo fuera de nuestro presente propósito, y quizá nos ofrezca suficiente luz acerca de la naturaleza de esos signos y acerca de nuestras ideas, como para merecer una consideración más particular.

§ 5. *Si todas las palabras fueran definibles, sería un proceso* "in infinitum". No me molestaré aquí en probar que todos los términos no son definibles, en razón de ese progreso *in infinitum* en que visiblemente nos veríamos metidos si admitiéramos que todos los nombres pudieran ser definidos. Porque si los términos de una definición tuvieran aún que ser definidos por otra definición, ¿dónde podríamos finalmente detenernos? Pero sí mostraré, por la naturaleza de nuestras ideas y por la significación de nuestras

palabras, por qué algunos nombres pueden ser definidos y por qué otros no pueden, y cuáles sean.

§ 6. *Qué es una definición.* Creo que se ha convenido que una definición no es sino el mostrar el sentido de una palabra por otros varios términos que no sean sinónimos. Ahora bien, como el sentido de las palabras no es sino la idea misma significada por quien emplea la palabra, entonces, el sentido de cualquier término se muestra, o la palabra se define, cuando, por medio de otras palabras, la idea de la cual la palabra es signo, y a la cual va aneja en la mente de quien habla, se representa, por decirlo así, o se expone ante la mirada de otro, y de ese modo se determina su significado. Tal es la única utilidad y la finalidad de las definiciones, y, por lo tanto, la única medida de lo que es o no es una buena definición.

§ 7. *Por qué las ideas simples son indefinibles.* Dicho lo anterior como premisa, digo que los nombres de las ideas simples, y solamente esos, no son capaces de ser definidos. La razón es la siguiente: que los varios términos de una definición, puesto que significan varias ideas, no pueden de ningún modo juntos representar una idea que carece del todo de una composición; y, por lo tanto, una definición, que no es propiamente sino la mostración del sentido de una palabra por medio de varias otras palabras que no signifiquen cada una la misma cosa, no puede tener ningún lugar, tratándose de los nombres de las ideas simples.

§ 8. *Ejemplos. El movimiento.* El no haber advertido esta diferencia en nuestras ideas y en sus nombres ha producido esas solemnes fruslerías en que se ocupan las escuelas, tan fáciles de percibir en las definiciones que nos ofrecen de algunas pocas de esas ideas simples; porque, en cuanto a la mayoría de ellas, hasta aquellos maestros de las definiciones las dejaron intactas, simplemente por la imposibilidad que encontraron en ello. ¿Se puede, acaso, encontrar jerigonza más exquisita del ingenio humano que esta definición: *el acto de un ser en potencia, en cuanto que esté en potencia?* Cualquier hombre razonable, que no conociera ya esa definición por la fama de su absurdo, se encontraría sumido en perplejidad al tratar de adivinar la palabra que así se pretende explicar. Si Tulio le hubiera preguntado a un holandés que qué cosa era *beweeginge,* y éste le hubiera dado esta explicación en su propio idioma: que era un *actus entis in potentia quatenus in potentia,* pregunto si cualquiera puede imaginar que

de ese modo habría entendido lo que significa la palabra *beweeginge*, o habría adivinado qué idea tiene comúnmente un holandés en su mente, o desearía comunicar a otra persona cuando emplea ese sonido.

§ 9. Los filósofos modernos que han tratado de sacudirse la jerigonza de las escuelas y de hablar inteligiblemente no han tenido tampoco mejor éxito en sus intentos de definir las ideas simples, ya sea por explicación de causas, ya sea de cualquier otro modo. Los atomistas, que definen el movimiento como el tránsito de un sitio a otro ¿qué otra cosa hacen, que no sea poner una palabra sinónima en lugar de otra? Porque ¿qué es *tránsito* si no movimiento? Y si se les preguntara qué cosa es tránsito ¿de qué otra manera podrían definirlo mejor que por el movimiento? Pues ¿no, acaso, es igualmente propio y significativo decir que el tránsito es un movimiento de un sitio a otro, como decir que el movimiento es el tránsito de un sitio a otro? Esto es traducir, no definir, cuando cambiamos dos palabras de igual significación, la una por la otra; lo cual, cuando una de ellas se entiende mejor que la otra, puede servir para descubrir qué idea está significada por la palabra desconocida, pero está muy lejos de ser una definición, a no ser que digamos que cada palabra inglesa contenida en el diccionario es la definición de la palabra latina a que responde, y que *movimiento* es una definición de *motus*. Tampoco la aplicación sucesiva de las partes de la superficie de un cuerpo a las partes de otro cuerpo, que es la definición que dan los cartesianos, se revelará como una mejor definición del movimiento, cuando se examine cuidadosamente.

§ 10. *Otro ejemplo. La luz.* "El acto de lo perspicuo en cuanto perspicuo" es otra definición peripatética de una idea simple, que, aunque no más absurda que la otra definición de movimiento, delata más claramente su inutilidad y falta de significación, porque la experiencia puede convencer fácilmente a cualquiera que no puede comunicar el sentido de la palabra *luz* (que es la que se pretende definir) a un ciego; pero la definición de movimiento no aparece a primera vista tan inútil, porque elude esta manera de ponerla a prueba. Porque, como esta idea simple entra en la mente por el tacto, al igual que por la vista, es imposible aducir un ejemplo de alguno que no haya tenido otro medio de adquirir la idea del movimiento sino meramente por la definición de ese nombre. Quienes nos dicen que la luz consiste en un gran número de pequeños glóbulos que golpean vivamente el fondo

del ojo hablan más inteligiblemente que las escuelas. Sin embargo, por más bien que se entiendan esas palabras, jamás podrían provocar la idea significada por la palabra *luz*, ni servirían mejor para hacerla comprender a un hombre que no tuviera antes esa idea, que si se le dijera que la luz no consistía sino en un montón de pequeñas pelotas de *tennis* que las hadas golpean todo el día con unas raquetas contra la frente de ciertos hombres, mientras que no lo hacían respecto a otros. Porque, aun admitiendo que la explicación de la cosa sea la verdadera, sin embargo, la idea de la causa de la luz, por más exacta que la tuviéramos, no sería más capaz de proporcionarnos la idea de la luz misma, en tanto que es una percepción particular nuestra, que lo sería la idea de la forma y del movimiento de un acero afilado de proporcionarnos la idea de ese dolor que dicho acero puede causar en nosotros. Porque en todas las ideas simples provenientes de un solo sentido la causa de cualquier sensación y la sensación misma son dos ideas; y son dos ideas tan diferentes y distantes la una de la otra, que dos ideas no podrían serlo más. Y, por lo tanto, aunque los glóbulos de Descartes golpearan durante todo el tiempo que se quiera la retina de un hombre que ha quedado ciego por la enfermedad de la *gutta serena*, jamás tendría, por ese medio, ninguna idea de la luz ni de nada que se le acerque, aunque entendiera a maravilla lo que son glóbulos pequeños y lo que es golpear sobre otro cuerpo. Por eso, los cartesianos distinguen muy bien entre esa luz que es la causa de esa sensación en nosotros, y la idea que ella produce en nosotros, y que es aquello que propiamente se llama la luz.

§ 11. *Se continúa la explicación de por qué las ideas simples son indefinibles.* Como se ha mostrado, las ideas simples únicamente se adquieren por aquellas impresiones que los objetos mismos hacen sobre la mente por medio de las vías apropiadas para cada clase. Si no se adquieren de ese modo, entonces, todas las palabras del mundo empleadas para explicar y para definir alguno de sus nombres jamás serán capaces de producir en nosotros la idea significada por él. Porque, como las palabras son sonidos, no pueden producir en nosotros ninguna otra idea simple que no sea la de, precisamente, esos sonidos; ni pueden provocar en nosotros ninguna idea, sino en virtud de la conexión voluntaria que se sabe existe entre ellos y esas ideas simples de las cuales dichos sonidos han sido establecidos como signos por el uso común. Quien piense de otro modo debe intentar ver si hay palabras que puedan comunicarle el sabor de una piña, y proporcionarle la verdadera

idea del gusto de esa famosa y deliciosa fruta. En la medida en que se le diga que tiene un gusto semejante a algunos sabores de los cuales ya tenga una idea en la memoria, impresa allí por objetos sensibles no extraños a su paladar, en esa medida se acercará a esa semejanza en la idea de su mente; pero eso no es darnos esa idea por medio de una definición, sino que es provocar en nosotros otras ideas simples por medio de sus nombres, los cuales serán de todos modos muy diferentes del verdadero sabor de esa fruta misma. Lo mismo acontece respecto a la luz, a los colores y a todas las demás ideas simples, porque la significación de los sonidos no es natural, sino impuesta y arbitraria; y ninguna definición de la luz o de lo rojo es más adecuada, ni más capaz de producir en nosotros ninguna de esas dos ideas, que puedan serlo los meros sonidos *luz* o *rojo,* por sí solos. Porque esperar que se pueda producir una idea de la luz o del color por un sonido, sea el que fuere, es tanto como esperar que los sonidos sean visibles o que los colores sean audibles, y es hacer que los oídos desempeñen el oficio de todos los demás sentidos. Lo cual es todo uno con decir que podemos gustar, oler y ver por los oídos; especie de filosofía sólo digna de Sancho Panza, que tenía la facultad de ver de oídas a Dulcinea. Y, por lo tanto, quien no haya recibido antes en su mente, por la vía adecuada, la idea simple significada por alguna palabra, no podrá jamás llegar a conocer la significación de esa palabra por cualesquiera otras palabras o sonidos, por más que se ordenen según todas las reglas de la definición. La única manera consiste en aplicar a sus sentidos el objeto adecuado, y de ese modo provocar en sí mismo la idea de la cual ya ha aprendido el nombre. Hubo un hombre ciego muy estudioso que se había exprimido el seso acerca de los objetos visibles, y habiendo consultado sobre ese particular a sus libros y a sus amigos para llegar a comprender los nombres de *luz* y de los *colores,* que con tanta frecuencia escuchaba, presumió un día de ya comprender el significado de escarlata; visto lo cual, y habiéndole preguntado uno de sus amigos qué era el escarlata, el ciego respondió que era como el sonido de una trompeta. Quien pretenda descubrir el significado del nombre de cualquier idea simple por el solo medio de una definición o de otras palabras que se empleen para explicarlo, tendrá una comprensión semejante a la de ese ciego.

§ 12. *Lo contrario acontece respecto a las ideas complejas, como se muestra con los ejemplos de una estatua y del arco iris.* El caso es enteramente distinto respecto a las ideas complejas, las cuales, puesto que consisten de varias ideas simples, está dentro del poder

de las palabras, que significan las diversas ideas que las componen, el imprimir así en la mente las ideas complejas que no existían antes en ella, de manera de hacer que sus nombres sean entendidos. En semejantes colecciones de ideas, reunidas bajo un solo nombre, el acto de definir, o de enseñar la significación de una palabra por medio de varias otras, encuentra su lugar, y puede hacernos entender los nombres de cosas que jamás llegaron a estar dentro del alcance de nuestros sentidos, y hacernos forjar ideas conformes a aquellas que tienen en la mente otros hombres, cuando se valen de esos nombres, siempre y cuando ninguno de los términos de la definición signifique ninguna idea simple de aquellas que no tenga ya en su mente la persona a quien se le hace la explicación. Así, la palabra *estatua* puede ser explicada a un ciego por medio de otras palabras, mientras que no es posible hacer lo mismo respecto a la palabra *pintura,* ya que sus sentidos le han podido dar la idea de forma, pero no la de color, la cual, por lo tanto, no puede ser provocada en él por medio de palabras. Esto fue lo que le hizo ganar el premio al pintor en contra del escultor, cuando pugnaban ambos por la excelencia de sus respectivas artes, y el escultor presumía de que la suya debería ser preferida, porque tenía mayor alcance, y aun quienes hubieran perdido la vista podrían percibir su excelencia. El pintor estuvo conforme en someterse al juicio de un hombre ciego, quien, habiendo sido conducido donde estaba una estatua hecha por el escultor y una pintura hecha por el pintor, fue primero llevado a la estatua, sobre la cual fue percibiendo con sus manos todos los rasgos de la cara y del cuerpo, y con grande admiración aplaudió la habilidad del artífice. Pero, llevado a la pintura, y habiendo puesto sus manos sobre ella, se le dijo que en ese momento tocaba la cabeza y, después, la frente, los ojos, la nariz, etc., a medida que su mano se movía sobre las diversas partes de la pintura sobre la tela, sin que percibiera la menor diferencia; visto lo cual, exclamó que sin duda esa debería ser una obra muy admirable y divina, que podía representarles todas esas partes, en tanto que él no podía ni sentir ni percibir nada.

§ 13. Quien empleara la palabra *arco iris,* conversando con alguien que conociera todos esos colores, pero que nunca hubiera presenciado ese fenómeno, podría, enumerando la forma, el tamaño, la posición y el orden de los colores, definir de un modo tan bueno esa palabra, que lograría dar a entender perfectamente su significado. Sin embargo, esa misma definición, por más exacta y perfecta que fuera, no podría hacer entender a un ciego lo que

por ella se describe, porque varias de las ideas simples que componen esa idea compleja, siendo de aquellas que nunca había recibido por vía de la sensación y de la experiencia, no habría palabras que pudieran provocarlas en su mente.

§ 14. *En qué casos los nombres de las ideas complejas pueden hacerse inteligibles por medio de palabras.* Las ideas simples, según ha sido mostrado, únicamente pueden adquirirse por la experiencia de aquellos objetos que sean los adecuados para producir en nosotros esas percepciones. Cuando por ese medio tenemos la mente abastecida de tales ideas, y sabemos sus nombres, entonces estamos en condición de definir, y, por medio de definiciones, de entender los nombres de las ideas complejas compuestas de aquéllas. Pero cuando cualquier término significa una idea simple que un hombre nunca antes ha tenido en su mente, es imposible, por medio de palabras, darle a conocer su sentido. Cuando cualquier término significa una idea que le es conocida, pero ignora que dicho término sea la señal de esa idea, entonces, el uso de otro nombre de la misma idea que le es conocida puede hacerle entender su sentido. Pero en ningún caso, en absoluto, puede ser definido cualquier nombre de cualquier idea simple.

§ 15. *Cuarto. Los nombres de las ideas simples son los menos dudosos.* Cuarto. Aun cuando los nombres de las ideas simples no tienen el auxilio de la definición para determinar lo que significan, sin embargo eso no impide que sean generalmente menos dudosos e inciertos que los de los modos mixtos y de las substancias. Porque, como significan únicamente una sola percepción simple, los hombres, por lo común, se ponen de acuerdo más fácil y perfectamente acerca de esa significación y hay poco lugar para equívocos y disputas acerca de su sentido. Quien sepa una vez que la blancura es el nombre de ese color que ha observado en la nieve o en la leche, no fácilmente caerá en aplicar mal esa palabra, mientras retenga esa idea; y si acontece que la pierda completamente, no será fácil que equivoque su sentido, sino que percibirá que no la entiende. No concurren, en el caso, ni la multiplicidad de ideas simples reunidas, que es motivo de dubitaciones respecto a los nombres de los modos mixtos, ni una supuesta, pero desconocida, esencia real de que dependan ciertas propiedades y cuyo número preciso también es desconocido, que es en lo que consiste la dificultad respecto a los nombres de las substancias. Por lo contrario, en las ideas simples la significación total del nombre se conoce de una sola vez, y no consiste de partes, de las cuales pue-

dan incluirse más o menos con la variación consiguiente de la idea, de manera que el significado del nombre se haga obscuro o incierto.

§ 16. *Quinto. Las ideas simples tienen pocos ascensos* "in linea praedicamentalis". Quinto. Esto más puede advertirse respecto a las ideas simples y a sus nombres. que tienen pocos ascensos *in linea praedicamentalis* (según la llaman), desde la especie más baja hasta el género supremo. La razón de esto consiste en que, como la especie más baja no es sino una idea simple, nada puede quedarse afuera de ella de modo que al suprimirse la diferencia pueda concordar con alguna otra cosa en una idea que sea común a ambas, la cual, no teniendo sino un solo nombre, sea el género de las otras. Por ejemplo, nada hay que pueda quedarse afuera en las ideas de blanco o rojo, de manera que concuerden en una apariencia común y que, así, tengan un solo nombre general, como cuando se deja afuera la idea de *racionalidad* de la idea compleja de *hombre,* se hace que concuerde con la idea de *bruto,* en la idea más general y en el nombre de *animal.* Y, por lo tanto, cuando para evitar enumeraciones tediosas los hombres desean comprender bajo un nombre general, tanto la idea de blanco, como de rojo y otras ideas simples semejantes, se han conformado con hacerlo por medio de una palabra que únicamente denota la manera como esas ideas entran en la mente. Porque cuando blanco, rojo y amarillo quedan comprendidos bajo el género o nombre de color, no se significa otra cosa, sino ideas tales como las producidas en la mente por sólo la vía visual, y que únicamente entran por los ojos. Y cuando desean forjar un término todavía más general, a fin de comprender, tanto los colores como los sonidos y otras ideas simples similares, lo hacen mediante el empleo de una palabra que significa todas aquellas ideas que sólo entran en la mente por vía de la sensación. Y así acontece con el término general *cualidad,* en su acepción común, que comprende colores, sonidos, sabores, olores y cualidades tangibles, para distinguirlos de la extensión, del número, del movimiento, del placer y del dolor, que hacen impresiones en la mente e introducen sus ideas por más de uno de los sentidos.

§ 17. *Sexto. Los nombres de las ideas simples significan ideas que no son en absoluto arbitrarias.* Sexto. Los nombres de las ideas simples, de las substancias y de los modos mixtos, tienen, además, esta diferencia: que los de los modos mixtos significan ideas en forma perfectamente arbitraria; los de las substancias, no en forma tan per-

fectamente arbitraria, porque se refieren a un modelo, aunque de un modo algo lato; y los de las ideas simples se derivan perfectamente de la existencia de las cosas, y no son en absoluto arbitrarios. Todo lo cual acarrea las diferencias en la significación de esos nombres que veremos en los capítulos siguientes.

En cuanto a los nombres de los modos simples, difieren poco de los nombres de las ideas simples.

Capítulo V

DE LOS NOMBRES DE LOS MODOS MIXTOS, Y DE LAS RELACIONES

§ 1. *Los nombres de los modos mixtos significan ideas abstractas, como los demás nombres generales.* Como los nombres de los modos mixtos son generales, significan, según se ha mostrado, clases o especies de cosas, cada una de las cuales posee su esencia particular. Las esencias de esas especies no son sino ideas abstractas en la mente, a las cuales se anexan los nombres, según también se ha mostrado. Hasta este punto, los nombres y las esencias de los modos mixtos no tienen nada que no sea común con otras ideas; pero si los consideramos un poco más de cerca, hallaremos que tienen algo peculiar que quizá merezca nuestra atención.

§ 2. *Primero. Las ideas que significan las hace el entendimiento.* La primera particularidad que advierto es que las ideas abstractas, o, si se quiere, las esencias de las varias especies de modos mixtos, las hace el entendimiento, y en eso difieren de las de las ideas simples, respecto a las cuales la mente carece de potencia para forjar alguna de ellas, sino que meramente recibe aquellas que le ofrece la existencia real de las cosas que operan sobre ella.

§ 3. *Segundo. Las hace arbitrariamente y sin modelos.* En segundo lugar, esas esencias de las especies de los modelos mixtos no sólo las hace la mente, sino que las hace de una manera muy arbitraria: las hace sin modelos o referencia a ninguna existencia real. Y en esto difieren de las de las substancias, que llevan consigo el supuesto de algún ser real de donde se han derivado y respecto al cual se conforman. Pero en sus ideas complejas de los modos mixtos, la mente se toma la libertad de no seguir exactamente la existencia de las cosas. Une y retiene ciertas colecciones, como

otras tantas ideas específicas distintas, mientras que pasa por alto otras que se ofrecen con igual frecuencia en la naturaleza, y que son tan llanamente sugeridas por las cosas exteriores, sin designarlas con nombres o especificaciones particulares. Ni tampoco la mente, tratándose de las ideas de los modos mixtos, como en las ideas complejas de las substancias, las examina con relación a la existencia real de las cosas, ni las verifica de acuerdo con modelos existentes en la naturaleza que contengan una composición peculiar semejante. Por ejemplo, ¿un hombre buscaría, acaso, entre algunas de las cosas que existen en la naturaleza, la manera de saber si la idea que tiene del adulterio o del incesto es o no la correcta? O bien, ¿la idea que tiene es verdadera, porque alguien ha sido testigo de una acción semejante? De ningún modo; aquí basta que los hombres hayan reunido una colección tal en una sola idea compleja, constituída en arquetipo e idea específica, independientemente de que semejante acción se haya o no realizado *in rerum natura.*

§ 4. *De qué manera se hace eso.* Para bien entender lo anterior, es necesario considerar en qué consiste ese hacer ideas complejas. No es un hacer ideas nuevas, sino que consiste en reunir algunas ideas que ya están en la mente. En esto, la mente hace estas tres cosas, a saber: primero, escoge un cierto número de ideas; segundo, las vincula y las convierte en una sola idea; tercero, las ata por medio de un nombre. Si examinamos de qué manera procede la mente a este respecto, y qué libertades se toma, advertiremos fácilmente cómo estas esencias de las especies de los modos mixtos son obra de la mente, y, en consecuencia, que las especies mismas son hechura de los hombres.

§ 5. *Se ve con evidencia que son arbitrarias en el hecho de que frecuentemente la idea es anterior a la existencia.* Nadie podrá dudar que estas ideas de los modos mixtos se hacen por una voluntaria colección de ideas reunidas en la mente, con independencia de cualquier modo original en la naturaleza, si se reflexiona que esa clase de ideas complejas pueden hacerse, abstraerse y dárseles un nombre, y de esa manera constituir una especie, antes de que exista un solo individuo de ella. ¿Quién dudará que, en la mente, los hombres pueden forjar las ideas, por ejemplo, de sacrilegio o de adulterio y que, dándoles un nombre, pueden así constituir esas especies de modos mixtos, aun antes de que ninguno de esos actos haya sido cometido; y que tan se podría discurrir y razonar sobre ellas, y con motivo de ellas descubrir verdades tan ciertas, mientras

no tuvieran más ser que en el entendimiento, como se puede hacer lo mismo ahora en que dichos actos tienen una existencia real tan demasiado frecuente? De aquí se advierte con claridad hasta qué punto las clases de los modos mixtos son criaturas del entendimiento, donde tienen un ser tan servicial para todos los fines de la verdad y del conocimiento reales, como cuando realmente existen; y no podemos poner en duda que frecuentemente los legisladores han hecho leyes acerca de ciertas especies de acciones que no fueron sino criaturas de sus propios entendimientos; seres que no existían sino en sus mentes; y yo pienso que nadie negará que la *Resurrección* fue una especie de modo mixto que existía en la mente, antes de haber tenido una existencia real.

§ 6. *Ejemplos: el asesinato, el incesto* y "stabbing". Para ver con cuánta arbitrariedad la mente hace estas esencias de los modos mixtos, basta considerar casi cualquiera de ellos. Un ligero examen bastará para satisfacernos de que es la mente la que combina diversas ideas independientes y dispersas, reuniéndolas en una sola idea compleja, y que, por el nombre común que les da, las convierte en esencias de una cierta especie, sin que se norme por ninguna conexión que tengan en la naturaleza. Porque ¿qué mayor conexión en la naturaleza puede tener, con la idea de matar, la idea de un hombre que la idea de una oveja para que en el primer caso se la convierta en una especie particular de acción, designada con la palabra *asesinato,* y no así respecto al caso de la oveja? O bien, ¿qué vínculo mayor hay en la naturaleza entre la idea de la relación de un padre, con la idea de matar, que el que haya entre esta última idea y la de un hijo o de un vecino, para que las dos primeras ideas se combinen en una sola idea compleja, que por eso se convierte en la esencia de esa especie distinta llamada *parricidio,* mientras que con las otras dos no se constituye una especie distinta? Pero, aunque de la acción de matar al padre o a la madre se ha hecho una especie distinta a la acción de matar al hijo o a la hija, sin embargo, en otros casos, el hijo y la hija también se toman en consideración al igual que el padre y la madre, y todos quedan igualmente comprendidos en la misma especie, como, por ejemplo, en el caso del *incesto.* Así, pues, acontece que en los modos mixtos la mente reúne de una manera arbitraria en ideas complejas aquellas ideas que le parece conveniente reunir, mientras que otras ideas, que tienen por todos conceptos igual unión en la naturaleza, se dejan sueltas y jamás se las combina en una sola idea, porque no hay necesidad de darles un nombre único. Es evidente, pues, que, por libre elección, la mente vincula cierto

número de ideas que, por ellas mismas, no tienen en la naturaleza mayor conexión entre sí que la que tienen otras ideas que no vincula. Si no es esto así, ¿por qué, entonces, se fija la atención en esa parte de las armas con la que se abre la herida, para constituir esa especie distinta de acción que se llama *stabbing*,* en tanto que no se pone atención en la forma del arma, ni en la materia de que esté hecha? No digo que esto se haga sin alguna razón, según lo veremos más adelante; lo que digo es que se hace por libre elección de la mente en prosecución de sus propios fines, y que, por lo tanto, estas especies de modos mixtos son obra del entendimiento. Y nada hay más evidente que, en la mayor parte de los casos, la mente no busca sus modelos en la naturaleza en lo que se refiere a la formación de esas ideas, ni refiere esas ideas que se forma a la existencia real de las cosas, sino que reúne aquellas ideas que mejor le sirven a sus propósitos, sin sujetarse a la imitación precisa de cualquier cosa que exista realmente.

§ 7. *A pesar de eso, sirven a los fines del lenguaje.* Pero aunque esas ideas complejas o esencias de los modos mixtos dependen de la mente y ella las forja con gran libertad, sin embargo no las forma al azar, ni mezcla sus componentes sin ninguna razón. Si es cierto que estas ideas complejas no son siempre copiadas de la naturaleza, de todas maneras siempre son adecuadas a los fines para los cuales se forjan las ideas abstractas, y aunque sean combinaciones hechas de ideas que son sueltas, y que, en sí mismas, tienen tan poca unión como muchas otras, a las cuales la mente nunca les presta una conexión que las combine en una sola idea, sin embargo, siempre se forman para las conveniencias de la comunicación, que es el fin principal del lenguaje. El uso del lenguaje consiste en significar con facilidad y rapidez, por medio de sonidos breves, concepciones de orden general en las cuales no solamente se puede contener una abundancia de particulares, sino también una gran variedad de ideas independientes reunidas en una sola idea compleja. Por lo tanto, en la formación de las especies de los modos mixtos, los hombres se han fijado únicamente en aquellas combinaciones que han tenido motivo de mencionar uno a otro. Son aquellas que han combinado en ideas

* *Stabbing* significa matar a un hombre con la punta de un arma blanca, sin que importe la clase de arma que sea. Así, lo constitutivo de esa *especie* de acto es matar con la punta de un arma, distinción que obedece a una antigua ley inglesa. Las palabras castellanas estocada, puñalada, cuchillada, etc., no traducen adecuadamente el término inglés, porque aluden a un arma especial, y, por lo tanto, no sirven para el ejemplo que pone Locke [T.].

complejas distintas, y a las cuales les han impuesto nombres, mientras que dejan otras sueltas e inadvertidas, que tienen en la naturaleza una unión igualmente estrecha. Porque, para sólo referirnos a las acciones humanas, si los hombres quisieran formar ideas abstractas distintas con todas las variedades que podrían advertirse respecto a esas acciones, el número tendría que ser infinito, y la memoria estaría confusa con tanta abundancia, y asimismo sobrecargada sin necesidad. Basta que los hombres formen y nombren tantas de estas ideas complejas de estos modos mixtos, cuantas descubran que tienen ocasión de nombrar en el curso ordinario de sus asuntos. Si unen la idea de matar con la idea de padre o de madre, y de esa manera hacen una especie distinta a la de matar a un hijo o al vecino, es a causa del diferente grado de atrocidad del crimen, y a causa del castigo que debe imponerse a quien mate a su padre o a su madre, diferente del que deba imponerse a quien mate a su hijo o a su vecino; y por eso se hallan en la necesidad de mencionarlo por un nombre distinto, que es el fin que se propone al hacerse esa combinación distinta. Pero, aunque las ideas de madre y de hija reciban un tratamiento tan diferente con relación a la idea de matar, de manera que la una se le une para formar así una idea abstracta distinta, designada con un nombre, y para constituir, de esa manera, una especie distinta, mientras que no se hace lo mismo con la otra idea, sin embargo, esas dos ideas de madre y de hija, consideradas respecto al conocer carnal, ambas quedan comprendidas bajo el nombre de incesto, y eso también por la misma conveniencia de expresar bajo un solo nombre, y de computar como una sola especie, semejantes uniones impuras que tienen algo peculiarmente torpe que no tienen otras, y todo esto se hace para evitar circunlocuciones y descripciones tediosas.

§ 8. *De esto son prueba las palabras intraducibles de los diversos lenguajes.* Un conocimiento mediocre de diferentes lenguajes bastará para mostrar fácilmente la verdad de lo que se ha dicho, pues es obvio advertir que hay gran copia de palabras en un lenguaje que no tienen exacta correspondencia en otro. Lo que muestra llanamente que los de un país, en virtud de sus costumbres y manera de vivir, han encontrado la ocasión de forjar diversas ideas complejas y darles nombres, mismas que los habitantes de otro país no reúnen en ideas específicas. Esto no podría haber acontecido si esas especies fueran la obra constante de la naturaleza, y no colecciones formadas y abstraídas por la mente, a las cuales se les dan nombres para la conveniencia de la comunica-

ción. Nuestros términos jurídicos ingleses, que no son sonidos vacíos, difícilmente encontrarán palabras que les correspondan en castellano o italiano, idiomas nada pobres; menos aún, me parece, podrían traducirse a la lengua caribe o de otros pueblos salvajes. No hay palabras en otras lenguas que respondan a la palabra *versura* de los romanos, ni a la palabra *corban* de los judíos, y la razón de ello es llana por lo que se ha dicho. Pero es más, si miramos de cerca este asunto y comparamos con exactitud lenguajes diferentes, veremos que, si bien tienen palabras que en las traducciones y en los diccionarios se supone que responden las unas a las otras, apenas hay una en diez, entre los nombres de las ideas complejas, especialmente de los modos mixtos, que signifique precisamente la misma idea que la palabra por la cual se traduce en el diccionario. No hay ideas más comunes y menos compuestas que las medidas del tiempo, de la extensión y del peso, y los nombres latinos *hora, pie* y *libra* se traducen sin dificultad por los nombres ingleses *hour, foot* y *pound;* sin embargo, nada es más evidente que las ideas que un romano anexaba a aquellos nombres latinos eran muy diferentes de las ideas que expresa un inglés con esas palabras inglesas; y si uno de los dos empleara las medidas que el otro designa por los nombres de su idioma, se vería muy equivocado en sus cálculos. Éstas son pruebas demasiado evidentes para que se pongan en duda; y lo veremos mucho mejor aún respecto a los nombres de ideas más abstractas o compuestas, como son la mayoría de aquellas que se emplean en las disertaciones morales, cuyos nombres, cuando se tiene la curiosidad de compararlos con los que se usan para traducirlos a otros idiomas, se advertirá que son poquísimos los que corresponden exactamente en la plenitud de su significación.

§ 9. *Esto muestra que las especies se forman con fines de comunicación.* La razón por la cual pongo tanto empeño en esto es la de no engañarnos acerca de los géneros, las especies y sus esencias, como si se tratara de cosas que la naturaleza hubiera hecho regular y constantemente y que tuvieran una existencia real en las cosas, puesto que parece, después de un examen más cuidadoso, que no se trata sino de un artificio del entendimiento para significar más fácilmente aquellas colecciones de ideas que tiene mayor ocasión de comunicar por medio de un término general, bajo el cual pueden quedar comprendidos diversos particulares, en cuanto se conforman con esa idea abstracta. Y si la dudosa significación de la palabra especie hace que para algunos resulte disonante que yo diga que las especies de los modos mixtos

son obra del entendimiento, creo, sin embargo, que nadie podrá negar que es la mente la que hace esas ideas complejas abstractas a las cuales se les dan nombres específicos. Y si es cierto, como lo es, que la mente hace los modelos para clasificar y nombrar las cosas, dejo que se considere quién es quien pone los límites de las clases o especies, puesto que para mí, *species* y *sort* (clase) no tienen más diferencia que la de ser palabras latina e inglesa, respectivamente.

§ 10. *En los modos mixtos, es el nombre el que mantiene unida la combinación y la convierte en especie.* La estrecha relación que hay entre especies, esencias y sus nombres generales, por lo menos en los modos mixtos, se advertirá mejor cuando consideremos que es el nombre el que al parecer preserva esas esencias y les comunica su duración permanente. Porque, como es la mente la que establece la conexión entre las partes sueltas de esas ideas complejas, este vínculo, que carece de fundamento particular en la naturaleza, se disolvería si no hubiera algo que, como quien dice, lo mantuviera para impedir que las partes se dispersaran. Por eso, aunque es la mente la que forma la colección, es el nombre el que, por decirlo así, constituye el nudo que la mantiene firmemente atada. ¡Qué variedad tan grande de ideas diferentes no contiene reunidas la palabras *triumphus*, y nos las ofrece como una especie única! Si ese nombre jamás hubiera sido acuñado, o si se hubiera perdido irremisiblemente, habríamos tenido, sin duda, una descripción de lo que acontecía en esa solemnidad; sin embargo, me parece que lo que mantiene reunidas esas partes en la unidad de una idea compleja, es precisamente esa palabra que le fue anexada, sin la cual, las diversas partes de esa solemnidad no más se tendrían por constitutivas de una cosa que las de cualquier otro espectáculo que, por haberse ofrecido una sola vez, nunca fue unificado en una idea compleja bajo una denominación. Adviértase, pues, hasta qué grado, en el caso de los modos mixtos, la unidad necesaria a cualquier esencia depende de la mente, y hasta qué grado la continuidad y la fijeza de esa unidad depende del nombre de uso común que se le anexa; y esta circunstancia la dejo a la consideración de aquellos que ven en las esencias y en las especies unas cosas reales establecidas en la naturaleza.

§ 11. De acuerdo con eso, observamos que los hombres, al hablar de los modos mixtos, raramente se imaginan o toman por especies ningunos otros que no sean los ya establecidos por medio de

nombres; porque, como son obra humana destinada a recibir un nombre, no se advierte ninguna especie, ni se supone que alguna exista, a menos que se haya anexado un nombre que sea el signo de haberse combinado por el hombre diversas ideas sueltas para formar una sola idea compleja, y que, por ese nombre se dota de permanencia a la unión de las partes, las cuales, de otro modo, dejarían de estar unidas tan pronto como la mente pusiera a un lado aquella idea abstracta, y dejara efectivamente de pensar en ella. Pero una vez que se le ha anexado un nombre, en el cual las partes de aquella idea compleja encuentran una unión permanente y fija, entonces la esencia queda, por decirlo así, establecida, y la especie aparece como completa. Porque ¿a qué propósito habría de cargarse la memoria con semejantes composiciones, si no para convertirlas en generales por vía de abstracción? ¿Y a qué propósito convertirlas en generales, si no para dotarlas de nombres generales, convenientes en las disertaciones y en la comunicación? Así vemos que matar a un hombre con una espada o con un hacha no se consideran como distintas especies de acciones; pero si la punta de la espada penetra primero en el cuerpo, pasa por ser una especie distinta en los lugares donde tiene un nombre distinto, como en Inglaterra, en cuyo lenguaje se le llama *stabbing*; pero en otro país, donde esa acción no ha quedado especificada bajo un nombre peculiar, no pasa por ser una especie distinta. Pero en las especies de las substancias corporales, aun cuando sea la mente la que hace la esencia nominal, con todo, puesto que se supone que esas ideas que se combinan en ella tienen una unión en la naturaleza, independientemente de que sean o no unidas por la mente, se las considera, por lo tanto, como especies distintas, sin que la mente haga ninguna operación, sea abstrayendo, sea imponiendo un nombre a esa idea compleja.

§ 12. *No inquirimos más allá de la mente en busca de los originales de los modos mixtos, lo que también muestra que son obra del entendimiento.* De acuerdo con lo que se ha dicho tocante a las esencias de las especies de los modos mixtos, que más bien son criaturas del entendimiento, que no obras de la naturaleza, de acuerdo con eso, digo, advertimos que sus nombres conducen a nuestros pensamientos hasta la mente y no más allá. Cuando hablamos de la justicia o de la gratitud, no forjamos para nosotros mismos nada imaginable de alguna cosa existente que intentáramos concebir, sino que nuestros pensamientos se agotan en las ideas abstractas de esas virtudes y ya no ven más allá, como acontece cuando hablamos de un caballo o del hierro, cuyas ideas

específicas no consideramos como meramente en la mente, sino como en las cosas mismas, las cuales proporcionan los modelos originales de esas ideas. Pero tratándose de los modos mixtos, por lo menos en su gran mayoría, que son seres morales, consideramos los modelos originales como estando en la mente, y a ellos nos referimos para distinguir los seres particulares con nombres distintos. Y de aquí, me parece, que se les dé a las esencias de los modos mixtos el nombre más particular de *nociones,* como si pertenecieran al entendimiento por un derecho más peculiar.

§ 13. *El que sean forjados, sin modelos, por el entendimiento, muestra por qué son así compuestos.* Por el mismo motivo podemos comprender también por qué las ideas complejas de los modos mixtos son comúnmente más compuestas y de nuevo compuestas que las de las substancias naturales. Y es que, como se trata de obra del entendimiento, empeñado tan sólo en la persecución de sus propios fines y en la conveniencia de expresar con brevedad esas ideas que quiere comunicar a otros, frecuentemente une con gran libertad, en una sola idea abstracta, cosas que carecen de coherencia en la naturaleza, de manera que, bajo un nombre, reúne una gran variedad de ideas compuestas y de nuevo compuestas. Así, si tomamos el nombre *procesión* ¿qué gran mezcla de ideas independientes, de personas, de hábitos, de cirios, de órdenes, de movimientos, de sonidos, no están contenidos dentro de esa idea compleja, que la mente del hombre ha forjado arbitrariamente, para expresarla por ese único nombre? En cambio, las ideas complejas de las clases de substancias se componen generalmente de sólo un número pequeño de ideas simples; y por lo que toca a las especies de los animales, estas dos ideas, a saber: la forma y la voz, constituyen por lo común la totalidad de la esencia nominal.

§ 14. *Los nombres de los modos mixtos significan siempre sus esencias reales.* Otra cosa que podemos advertir, por cuanto se ha dicho, es que los nombres de los modos mixtos significan siempre (cuando poseen una significación determinada) la esencia real de sus especies. Porque, como estas ideas abstractas son obra del entendimiento y no quedan referidas a la existencia real de las cosas, no se supone ninguna otra cosa significada por el nombre, sino meramente aquella idea compleja que la mente ha forjado por sí sola, que es todo cuanto desea expresar por dicho nombre; y es de eso también de donde dependen todas las propiedades

de la especie, y de donde únicamente fluyen. Es así, pues, como en este caso la esencia real y la esencia nominal es la misma, lo cual de qué importancia sea respecto al conocimiento cierto de la verdad general, es lo que veremos más adelante.

§ 15. *Por qué motivo es común que sus nombres se adquieran antes que sus ideas.* Esto también nos podrá mostrar la razón de por qué, en su mayoría, los nombres de los modos mixtos se adquieren antes de que se conozcan perfectamente las ideas significadas por ellos. Y es que, como no hay especies de estos modos de las cuales ordinariamente se tome conocimiento, que no sean las que ya tienen nombres, y como esas especies, o mejor dicho, sus esencias, son ideas complejas abstraídas y arbitrariamente forjadas por la mente, resulta conveniente, ya que no necesario, conocer los nombres antes de que uno intente formar esas ideas complejas, a menos que un hombre quiera llenarse la cabeza con un montón de ideas complejas abstractas, las cuales, por carecer de nombres para otros, de nada le pueden servir, salvo para dejarlas de lado y olvidarlas en seguida. Admito que al principio de la formación de los lenguajes fue necesario tener la idea, antes de darle un nombre; y lo mismo acontece ahora, cuando, al forjarse una nueva idea compleja, también, al imponerle un nombre nuevo, se inventa un nombre nuevo. Pero esto no concierne a los lenguajes ya hechos, los cuales, por lo general, están bien provistos de aquellas ideas que los hombres tienen frecuente ocasión de emplear y comunicar. Y respecto a esta clase de ideas pregunto si no es, acaso, el método ordinario que los niños aprendan primero los nombres de los modos mixtos, antes de que adquieran las ideas respectivas. ¿Quién entre mil, forja las ideas abstractas de *gloria* y de *ambición*, antes de haber oído esos nombres? Confieso que, tratándose de las ideas simples y de las substancias, es de otro modo; porque, como tienen una existencia y una unión real en la naturaleza, se adquieren las ideas antes que el nombre, o el nombre antes que la idea, según acontezca.

§ 16. *Por qué me he extendido tanto en este asunto.* Lo que se ha dicho aquí acerca de los modos mixtos puede aplicarse también a las relaciones, sin muchas diferencias, lo cual, como todo el mundo puede percibirlo, me exime de la tarea de extenderme más sobre este asunto, y especialmente porque lo que he dicho aquí respecto a las palabras en este Libro Tercero, podrá parecerles a algunos demasiado excesivo para lo que requiere un asunto de tan poca monta. Admito que podría reducirse; pero quise detener

a mi lector en la consideración de un razonamiento que me parece novedoso y un tanto desviado de lo común (puedo asegurar que es algo sobre lo cual no había pensado, cuando empecé a escribir), a fin de que, escudriñándolo hasta el fondo y examinándolo por todos lados, alguna parte pudiera coincidir con la opinión de todos, y de ese modo dar ocasión para que los más renuentes o negligentes reflexionaran sobre un descarrío muy general, que, si bien es de la mayor consecuencia, es poco advertido. Cuando se considera la algarabía que se hace con motivo de las esencias, y hasta qué grado se ven importunados y embrollados toda clase de conocimientos, razonamientos y conversaciones por el descuido y confuso empleo y aplicación de las palabras, quizá se admita que bien vale la pena ventilar el asunto en todos sus aspectos. Y me será perdonado el haberme detenido tanto en un razonamiento que, por lo tanto, necesita ser inculcado; porque los errores en que habitualmente incurren los hombres a este respecto, no sólo constituyen el mayor impedimento para el conocimiento verdadero, sino que reciben el mismo aplauso que si tal fueran. Los hombres verían con frecuencia que, en esas opiniones petulantes de que están henchidos, es bien poca, o posiblemente ninguna, la pitanza de razón y de verdad mezclada en ellas, con tal de que miraran más allá de los sonidos que están de moda, y observaran qué ideas están comprendidas, y cuáles no, bajo esas palabras con que se hallan armados de pies a cabeza, y con las cuales tan confiadamente debaten. Puedo creer que he prestado algún servicio a la verdad, a la concordia y a los estudios, si, al extenderme sobre este asunto, logro que los hombres reflexionen sobre el uso que hacen del lenguaje, y si les doy motivo para sospechar que, puesto que es frecuente en otros, también puede ser posible en ellos el tener algunas veces en los labios y en sus escritos palabras muy buenas y muy autorizadas que, sin embargo, son de muy incierta, de poca o de ninguna significación; y que, por lo tanto, que no es desrazonable ser precavidos respecto a este asunto, ni mostrarse reacios a que las palabras que uno emplea sean examinadas por otros. Con semejante propósito proseguiré, pues, con lo que todavía tengo que decir respecto a esta materia.

Capítulo VI

DE LOS NOMBRES DE LAS SUBSTANCIAS

§ 1. *Los nombres comunes de las substancias tienen el significado de clases.* Los nombres comunes de las substancias, al igual que los demás términos generales, significan clases: lo que no es sino el ser signos de ideas complejas tales que en ellas se conformen o puedan conformarse varias substancias particulares, en virtud de lo cual son capaces de quedar comprendidas en una concepción común, y de ser significadas por un nombre. He dicho, se conformen o puedan conformarse, porque, a pesar de que únicamente hay un sol en el mundo, sin embargo, abstraída su idea de manera que otras substancias (suponiendo que hubiere varias) pudieran cada una conformarse en ella, esa idea tan constituye una clase como si hubiera tantos soles como estrellas. No andan ayunos de razones quienes piensan que sí los hay, y que cada una de las estrellas fijas respondería a la idea significada por el nombre de sol, a quien estuviera situado a la debida distancia; lo cual, dígase de paso, puede mostrarnos hasta qué punto las clases, o si se prefiere, los géneros y especies de las cosas (pues esos términos latinos no significan para mí nada más que la palabra inglesa *sorts,* o sea, clases) dependen del tipo de colecciones de ideas que han formado los hombres, y no de la naturaleza real de las cosas, ya que no es imposible que, propiamente hablando, lo que puede ser un sol para uno, sea una estrella para otro.

§ 2. *La esencia de cada clase es la idea abstracta.* La medida y el límite de cada clase o especie, por donde queda constituída en esa clase particular y distinguida de las demás, es eso que llamamos su esencia, que no es sino la idea abstracta a la cual va anejo el nombre, de manera que todo cuanto esté contenido en esa idea es lo esencial a esa clase. Ésta, aunque sea toda la esencia de las substancias naturales de que tenemos noticia, o por la cual las distinguimos en clases, la llamo, a pesar de eso, por un nombre peculiar, a saber: *la esencia nominal,* a fin de distinguirla de aquella constitución real de las substancias, de la cual dependen esa esencia nominal y todas las propiedades de esa clase o especie, la cual, por lo tanto, según se ha dicho, puede llamarse la *esencia real.* Por ejemplo, la esencia nominal del oro es esa idea compleja significada por la palabra *oro,* o por decir, un cuerpo amarillo, de un cierto peso, maleable, fusible y fijo; pero la esencia real es la cons-

titución de las partes insensibles de ese cuerpo, de la cual dependen esas cualidades y todas las demás propiedades del oro. Fácil es descubrir a primera vista que se trata de dos cosas bien diferentes, a pesar de que ambas se llamen esencias.

§ 3. *La esencia nominal es diferente de la esencia real.* Porque, aun cuando quizá el movimiento voluntario, la sensación y la razón unidas a un cuerpo dotado de cierta forma, sea la idea compleja a la cual yo y los demás anexamos el nombre de *hombre,* y de esa suerte sea la esencia nominal de la especie así llamada, sin embargo, no habrá nadie que diga que esa idea compleja es la esencia real y la fuente de todas esas operaciones que se hallan en cualquier individuo de esa clase. El fundamento de todas esas cualidades, que son los ingredientes de nuestra idea compleja, es algo muy diferente; y si poseyéramos un conocimiento acerca de esa constitución del hombre, de la cual fluyen sus facultades de movimiento, de sensación, de razonar y demás potencias, y de la cual depende su forma tan uniforme, tal como posiblemente lo poseen los ángeles y seguramente lo posee su Hacedor, entonces tendríamos una idea muy diferente de la esencia del hombre de la que ahora queda comprendida en nuestra definición de esa especie, sea la que fuere; y nuestra idea de cualquier hombre individual sería tan diferente de la que tenemos ahora, como es diferente la idea de quien conoce todos los resortes, engranajes y demás mecanismos interiores del famoso reloj de Estrasburgo, de la que tiene, respecto a él, un asombrado campesino que no ve apenas sino el movimiento de la manecilla, que escucha la campana, y que únicamente observa algunas de las apariencias exteriores de ese reloj.

§ 4. *Nada es esencial a los individuos.* Que la esencia, en el uso común de la palabra, se relaciona a las clases, y que se la considera en los seres particulares, no más allá que en cuanto ordenados en clases, es algo que aparece de lo siguiente: quítense tan sólo las ideas abstractas, por las cuales clasificamos a los individuos y por las cuales los ordenamos bajo nombres comunes, y entonces inmediatamente desaparece el pensamiento de algo que les sea esencial: carecemos de toda noción de lo uno, sin lo otro; lo cual llanamente muestra su relación. Es necesario que yo sea como soy; Dios y la naturaleza me han hecho así; pero no hay nada que yo tenga que sea esencial a mí. Un accidente o una enfermedad, bien pueden alterar mucho mi color y mi forma; una fiebre o una caída, pueden privarme de la razón o de la memoria, o de

ambas, y una apoplejía puede dejarme sin sentidos y sin entendimiento, y aún sin vida. Otras criaturas hechas de mi misma forma pueden estar dotadas con más y mejores y con menos y peores facultades que las mías; y otras criaturas pueden tener razón y sensación en una forma y en un cuerpo muy distintos de mi forma y cuerpo. Nada de esto es esencial al uno o al otro, ni a ningún individuo sea cual fuere, hasta que la mente lo refiera a alguna clase o especie de cosas, y entonces, de inmediato, según sea la idea abstracta de esa clase o especie, se descubre que algo es esencial. Que cualquiera examine sus propias ideas y verá que, tan pronto como suponga o hable de lo esencial, la consideración de alguna especie o de alguna idea compleja, significada por algún nombre general, le viene a la mente; y es en referencia a eso, como esta o aquella cualidad se dice que es esencial. De manera que si se pregunta que si me es esencial, o si lo es a cualquier otro ser corporal particular, estar dotado de razón, contesto que no, en la misma medida que no es esencial a esta cosa blanca sobre la que ahora escribo el tener palabras en ella. Pero si ese ser particular ha de quedar incluído dentro de la clase hombre, y ha de ostentar el nombre de *hombre*, entonces la razón le es esencial, suponiendo que la razón sea una parte de la idea compleja significada por el nombre de hombre; así como es esencial a esta cosa sobre la que escribo el contener palabras, si le doy el nombre de *tratado* y la clasifico dentro de esa especie. De manera que lo esencial y lo no esencial se relacionan tan sólo con nuestras ideas abstractas y con los nombres que les han sido anexados; todo lo cual equivale a lo siguiente: que cualquier cosa particular que no tenga en ella esas cualidades que están contenidas en la idea abstracta, siempre significada por algún término general, no puede quedar clasificada dentro de esa especie, ni puede ser llamada por ese nombre, ya que esa idea abstracta es la esencia misma de esa especie.

§ 5. Así, si la idea de cuerpo es, para algunos, la mera extensión o espacio, entonces la solidez no es esencial al cuerpo; si otros hacen que la idea a la cual le dan el nombre de cuerpo sea solidez y extensión, entonces la solidez es esencial al cuerpo. Por lo tanto, aquello y únicamente aquello que forma parte de la idea compleja significada por el nombre de una especie debe considerarse como esencial, sin lo cual, ninguna cosa particular puede quedar comprendida dentro de esa especie, ni tener derecho a ese nombre. Por lo tanto, si existiera una porción de materia que tuviera todas las cualidades del hierro, faltándole tan sólo

la obediencia al imán, y no fuera atraída por él, ni recibiera de él una orientación, ¿habría alguien que preguntara si esa materia carecía de algo esencial? Sería absurdo preguntar si una cosa realmente existente carecía de algo que le fuera esencial. O bien, ¿podría uno, acaso, preguntar si eso implicaba una diferencia esencial o específica, o no, puesto que no tenemos ninguna otra medida de lo esencial o específico, que no sean nuestras ideas abstractas? Y hablar de diferencias específicas en la naturaleza, sin referencia a ideas generales y a nombres, es tanto como hablar ininteligiblemente. Porque yo le preguntaría a cualquiera: ¿qué se requiere para que haya una diferencia esencial en la naturaleza entre dos seres particulares cualesquiera, sin que se haga referencia a alguna idea abstracta, considerada como la esencia y patrón de esa especie? Si dejamos de lado todos esos modelos y patrones, veremos que los seres particulares, considerados meramente en sí mismos, tienen todas sus cualidades de una manera igualmente esencial; y, en cada individuo, todo será esencial, o mejor dicho, nada le será esencial. Porque, aun cuando sea razonable preguntar si la obediencia al imán es algo esencial al hierro, sin embargo, me parece que será muy impropio y sin sentido preguntar si eso es esencial a la porción particular de materia con que corto mi pluma, en cuanto que no la considere bajo el nombre hierro, o en cuanto perteneciente a cierta especie. Y si, como ya se ha dicho, nuestras ideas abstractas, que tienen nombres anexados a ellas, son los límites de las especies, nada hay que pueda ser esencial, salvo aquello que quede contenido dentro de esas ideas.

§ 6. Es cierto que frecuentemente he mencionado unas esencias reales, que, en las substancias, son distintas de las ideas abstractas que tenemos de esas substancias, y a las cuales he llamado las *esencias nominales*. Por esa esencia real entiendo la constitución real de cualquier cosa, la cual es el fundamento de todas esas propiedades que están combinadas, y que se advierte coexisten constantemente con la esencia nominal; es decir, esa constitución particular que cada cosa tiene en ella misma, sin relación alguna a nada que le sea exterior. Pero la esencia, aun en este sentido, se relaciona con una clase de cosas y supone una especie; porque, como se trata de esa constitución real de donde dependen las propiedades, supone necesariamente una clase de cosas, puesto que las propiedades únicamente pertenecen a las especies y no a los individuos. Por ejemplo, suponiendo que la esencia nominal del oro sea un cuerpo de un color y un peso peculiares, maleable

y fusible, su esencia real es esa constitución de las partes de materia de que dependen esas cualidades y su unión; y también es el fundamento de, digamos, su solubilidad en agua regia, y de las demás propiedades comprendidas en esa idea compleja. He aquí esencias y propiedades, pero todas basadas sobre el supuesto de una clase de cosas, o de una idea abstracta general que se considera como inmutable, porque no hay ninguna porción individual de materia a la cual cualquiera de esas cualidades esté de tal modo anexada como para serle esencial o inseparable. Aquello que le sea esencial le pertenece como una condición por la cual esa porción de materia es de esta o aquella clase de cosas; pero suprímase la consideración de estar clasificada bajo el nombre de alguna idea abstracta, y entonces nada habrá que le sea necesario, nada que sea inseparable de ella. Y en verdad, por lo que toca a las esencias reales de las substancias, únicamente suponemos su ser, sin saber con precisión lo que sean. Pero lo que siempre las vincula a ciertas especies es la esencia nominal, de la cual se supone son su fundamento y causa.

§ 7. *La esencia nominal determina las especies.* Lo que es preciso considerar en seguida es por cuál de esas esencias quedan determinadas las substancias en clases o especies; y es evidente que se debe a la esencia nominal, porque únicamente es eso lo significado por el nombre, que es la señal o marca de la clase. Resulta imposible, pues, que las clases de cosas que ordenamos bajo nombres generales sean determinadas por alguna otra cosa que no sea esa idea cuyo nombre ha sido designado para ser su signo; lo que no es, según hemos mostrado, sino la esencia nominal. ¿Por qué decimos: éste es un caballo y ésa es una mula; esto es un animal, eso es una yerba? ¿Cómo acontece que una cosa particular venga a ser de esta o de aquella clase, si no es porque tiene esa esencia nominal, o lo que es lo mismo, porque se conforma con esa idea abstracta a la cual va anejo ese nombre? Y deseo que cada quien reflexione sobre sus propios pensamientos, cuando oiga alguno de esos nombres de substancias, o cuando él mismo los emplee, para saber qué clase de esencias significan.

§ 8. Y que las especies de las cosas no sean para nosotros sino el ordenarlas bajo nombres distintos, según las ideas complejas que tenemos, y no según las esencias reales, precisas y distintas que están en las cosas, es llano por lo siguiente: que encontramos que muchos de los individuos que han sido ordenados dentro de una clase, que han sido designados por un nombre común, y que,

por lo tanto, se les considera como de una especie, poseen, no obstante, cualidades dependientes de su constitución real, que los hacen tan diferentes entre sí como lo son respecto a otros individuos de quienes se reconoce que difieren específicamente. Esto es lo que fácilmente observan todos aquellos que se han familiarizado con los cuerpos naturales; y especialmente, los químicos son quienes tienen frecuente ocasión de convencerse de ello, por tristes experiencias, cuando buscan algunas veces en vano en un trozo de azufre, de antimonio o de vitriolo las mismas cualidades que han encontrado en otros trozos. Porque, aun cuando son cuerpos de la misma especie, teniendo la misma esencia nominal bajo el mismo nombre, sin embargo, después de un riguroso examen delatan cualidades tan diferentes de un caso a otro, que frustran las expectativas y los empeños de los químicos más precavidos. Pero, si las cosas se distinguieran en especies según sus esencias reales, sería tan imposible encontrar diferentes propiedades en dos substancias cualesquiera de la misma especie como lo es encontrar propiedades diferentes en dos círculos o en dos triángulos equiláteros. Para nosotros, propiamente, la esencia es aquello que determina todas las particularidades de tal o cual clase, o lo que es lo mismo, de este o aquel nombre general; pero ¿qué otra cosa puede ser eso, sino esa idea abstracta a la cual está anexado ese nombre? De donde se sigue que, en verdad, esa esencia no tanto guarda relación con el ser de las cosas particulares, como con sus denominaciones generales.

§ 9. *No es la esencia real, que no conocemos, la determinante.* Y en efecto, no podemos tampoco ordenar y clasificar las cosas, ni, por consecuencia, darles denominaciones (que es la finalidad de las clasificaciones) por sus esencias reales, porque esas esencias nos son desconocidas. Nuestras facultades no nos conducen, en el conocimiento y distinción de las substancias, más allá de una colección de aquellas ideas sensibles que advertimos en ellas; las cuales colecciones, por más que se formen con la mayor diligencia y exactitud de que seamos capaces, están más alejadas de la verdadera constitución interna de donde fluyen esas cualidades, que, como dije, lo está la idea de un campesino respecto al mecanismo interior de aquel famoso reloj de Estrasburgo, del cual únicamente advierte la forma y el movimiento exteriores. No existe una planta o un animal de tan poco aprecio que no siembren la confusión en el más alto de los entendimientos; y aunque el uso familiar de las cosas que nos rodean le quita filo a nuestro asombro, no por eso remedia nuestra ignorancia. Cuan-

do nos ponemos a examinar las piedras que pisamos, o el hierro que a diario manejamos, pronto advertimos que su factura nos es desconocida y que somos incapaces de dar razón de las diferentes cualidades que encontramos en esas cosas; es evidente que su constitución interna, de donde dependen sus propiedades, escapa a nuestro conocimiento. Porque, para no hablar sino de las más groseras y más comunes que podamos imaginar entre las cosas, ¿cuál es esa textura de partes, cuál esa esencia real, que hace que el plomo y el antimonio sean fusibles, y no así la madera y las piedras? ¿Qué es lo que hace que el plomo y el hierro sean maleables, y que no lo sean el antimonio y las piedras? Y, sin embargo, todos saben bien cuán cortos se quedan esos ejemplos, respecto a los finísimos mecanismos e inconcebibles esencias reales de las plantas y de los animales. El artificio empleado por el Omnisapiente y Todopoderoso Dios en la grandiosa obra del Universo y en cada una de sus partes excede más los alcances y la comprensión del hombre más inquisitivo e inteligente, que la mejor obra del hombre más ingenioso excede la concepción de la más ignorante de las criaturas racionales. Resulta, pues, que en vano pretendemos ordenar las cosas en clases, y disponerlas en especies, bajo nombres, en razón de sus esencias reales, que tan lejanas están de ser descubiertas y tan remotas están del alcance de nuestra comprensión. Tan vano es el empeño de clasificar las cosas por su interna y desconocida constitución, como sería el de un ciego que pretendiera clasificar las cosas por sus colores, o como el de un hombre que hubiere perdido el olfato, que intentara distinguir un lirio de una rosa por sus aromas. Quien crea que puede distinguir entre las ovejas y las cabras por sus esencias reales, que le son desconocidas, deberá poner a prueba sus habilidades respecto a esas especies llamadas *casuario* y *querequinquio*, y determinar, en razón de sus esencias reales internas, los límites de dichas especies, sin conocer las ideas complejas de cualidades sensibles que cada uno de esos nombres significan en los países donde se encuentran esos animales.

§ 10. *Tampoco lo son las formas substanciales, de las que tenemos un conocimiento aún menor.* Por lo tanto, a quienes se les ha enseñado que las diversas especies de substancias tienen sus distintas internas formas substanciales y que son esas formas las que motivan la distinción de las substancias en sus verdaderas especies y verdaderos géneros, andan aún más descarriados, puesto que ponen la mente en vanas investigaciones en busca de esas

formas substanciales, totalmente ininteligibles, y de las cuales apenas poseemos alguna obscura o confusa concepción en general.

§ 11. *Que la esencia nominal sea aquello por lo cual distinguimos las especies, es lo que se evidencia aún más por los espíritus.* Que nuestro clasificar y distinguir las substancias naturales en especies consista en las esencias nominales que forja la mente y no en las esencias reales que han de ser encontradas en las cosas mismas, es algo que se evidencia aún más por nuestras ideas acerca de los espíritus. Porque, como la mente adquiere tan sólo por vía de la reflexión sobre sus propias operaciones esas ideas simples que atribuye a los espíritus, no tiene, ni puede tener, ninguna otra noción acerca de los espíritus sino atribuyendo todas esas operaciones que descubre en sí misma a una clase de seres, sin considerar para nada la materia. Y hasta la noción más perfecta que tenemos acerca de Dios no es sino una atribución de las mismas ideas simples que hemos adquirido por reflexión sobre lo que encontramos en nosotros mismos, y que concebimos como teniendo nosotros en ellas más perfección que la que tendríamos si estuvieran ausentes, atribuyendo, digo, esas ideas simples a Dios, en un grado ilimitado. Así, habiendo adquirido por reflexión sobre nosotros mismos las ideas de existencia, de conocimiento, de poder y de placer, cada una de las cuales encontramos que es mejor tener que carecer y que es mejor mientras más tengamos de cada una, y uniéndolas todas, y cada una de ellas a lo infinito, es como tenemos la idea compleja de un Ser eterno, omnisciente, omnipotente, infinitamente sabio e infinitamente dichoso. Y aun cuando se nos dice que hay diferentes especies de ángeles, sin embargo no sabemos cómo forjarnos ideas específicas distintas acerca de ellos; pero no por prejuicio de que la existencia de más especies que una sea imposible respecto a los espíritus, sino, porque, como no tenemos más ideas simples (ni podemos forjarnos mayor número) aplicables a esos seres que aquellas pocas que sacamos de nosotros mismos y de las acciones de nuestra propia mente cuando piensa, cuando se siente dichosa y cuando mueve diversas partes de nuestro cuerpo, no podemos distinguir de ningún otro modo en nuestras concepciones las diversas especies de espíritus, las unas de las otras, si no es atribuyéndoles, en un grado más bajo o más alto, esas operaciones y potencias que encontramos en nosotros mismos; de manera que no tenemos ideas específicas bien distintas de los espíritus, salvo únicamente de Dios, a quien atribuímos tanto la duración como todas esas otras ideas en grado de infinito, mientras que a los

otros espíritus se las atribuímos de un modo limitado. Y, hasta donde humildemente puedo concebir el asunto, me parece que, en nuestras ideas, no hacemos ninguna diferencia entre Dios y los espíritus, por el número de ideas simples que tuviéramos del uno y no de los otros, sino sólo por la idea de lo infinito. Como todas las ideas particulares de existencia, de conocimiento, de voluntad, de potencia, de movimiento, etc., son ideas derivadas de las operaciones de nuestra mente, se las atribuímos todas ellas a toda clase de espíritus, con sólo la diferencia de grado, y así hasta el máximo que seamos capaces de imaginar, y aun hasta lo infinito, cuando deseamos forjarnos, lo mejor que podamos, una idea del Ser Supremo, quien, sin embargo, ciertamente se halla infinitamente más remoto por la excelencia real de su naturaleza, del más elevado y del más perfecto de todos los seres creados, que lo que pueda estar el hombre más excelente, ¡qué digo! el serafín más puro, de la parte más despreciable de materia, y, por consecuencia, tendrá que exceder infinitamente lo que pueda concebir acerca de Él nuestro estrecho pensamiento.

§ 12. *Por lo que es probable que haya innumerables especies de espíritus.* No es imposible concebir, ni repugna a la razón, que pueda haber muchas especies de espíritus, tan separadas y diversificadas unas de las otras por propiedades distintas, de las cuales no tenemos ninguna idea, como lo están las especies de las cosas sensibles, que se distinguen, las unas de las otras, por cualidades que conocemos y que observamos en ellas. Que pueda haber mayor número de especies de criaturas inteligentes sobre nosotros, que las que hay sensibles y materiales debajo de nosotros, es algo que me parece probable por lo siguiente: que en todo el mundo visible corpóreo no advertimos abismos o lagunas. En efecto, todo a lo largo, desde nosotros hacia abajo, el descenso es por pasos graduales y por una serie continua de cosas que, en cada grado, difieren muy poco las unas de las otras. Hay peces dotados de alas que no son extraños a la región del aire; y hay algunas aves que habitan en el agua, cuya sangre es fría como la de los peces, y tanto se asemeja en sabor su carne que hasta los más escrupulosos tienen permiso de comerla en día de vigilia. Hay animales tan cercanos tanto a la estirpe de las aves como de las bestias, que están a medio camino entre ambas. Los animales anfibios, aúnan los terrestres y los acuáticos. Las focas habitan la tierra y el mar, y los puercos marinos tienen la sangre caliente y las entrañas de los cerdos, para no hablar de lo que se afirma acerca de la existencia de sirenas y tritones. Hay algunos

brutos que parecen tener tanto conocimiento y la misma racionalidad de algunos a quienes se llama hombres; y los reinos animal y vegetal están tan estrechamente unidos, que si tomamos el más bajo del primero y el más alto del segundo, apenas se percibe que haya entre ellos alguna notable diferencia. Y así sucesivamente, hasta llegar a las más bajas y más inorgánicas partes de la materia, descubriremos por doquiera que las diversas especies están vinculadas y que únicamente difieren en gradaciones insensibles. Y, cuando nos ponemos a considerar el infinito poder y la sabiduría infinita del Hacedor, no falta motivo para pensar que, en consonancia con la esplendorosa armonía del universo y con el grandioso designio, así como la infinita bondad del Arquitecto, las especies de las criaturas también ascienden gradualmente desde nosotros hacia la infinita perfección de ese Ser, del mismo modo que vemos cómo descienden por insensibles grados desde nosotros hacia abajo. Por todo lo cual, si acaso es probable, buena razón tenemos para persuadirnos de que hay mayor número de especies por encima de nosotros que por abajo, ya que, en grado de perfección, estamos mucho más alejados del ser infinito de Dios que lo estamos del estado más inferior del ser y que más se acerque a la nada. Y, sin embargo, de todas estas distintas especies, por las razones arriba expuestas, no tenemos ninguna idea clara y distinta.

§ 13. *Se prueba que la esencia nominal es la de las especies, con el ejemplo del agua y del hielo.* Pero para volver a las especies de las substancias corporales, si le preguntara a cualquiera si el agua y el hielo son dos distintas especies de cosas, no dudo que se me respondería por la afirmativa, y no se puede negar que quien diga que se trata de dos especies distintas está en lo cierto. Pero si un inglés, criado en Jamaica, quien, quizá, no hubiere visto ni oído hablar del hielo, al llegar a Inglaterra durante el invierno descubriera que el agua que puso en la noche en una vasija estaba helada en buena parte en la mañana, y por no saber el nombre peculiar que debía emplear, la llamara agua-endurecida, pregunto si sería, para él, una nueva especie diferente del agua. Y me parece que, en este caso, se respondería que, para él, no sería una nueva especie, como tampoco la gelatina congelada, cuando está fría, es una especie distinta de la misma gelatina flúida y caliente, o que el oro líquido, en el horno, sea una especie distinta del oro duro en manos de un artífice. Y si esto es así, es llano que nuestras especies distintas no son sino ideas complejas distintas, con nombres distintos anexados a ellas. Es cierto que

toda substancia que existe tiene su constitución peculiar de donde dependen esas cualidades sensibles y esas potencias que observamos en ella; pero el ordenar las cosas en especies, que no es sino clasificarlas bajo diversos títulos, lo hacemos nosotros de acuerdo con las ideas que tenemos acerca de dichas cosas; lo cual, aunque sirve para distinguirlas por medio de nombres, a fin de que podamos referirnos a ellas cuando no las tenemos presentes, sin embargo, si suponemos que se hace de acuerdo con sus constituciones reales internas, y que las cosas existentes se distinguen por la naturaleza en especies en virtud de esencias reales, según que las distinguimos en especies por nombres, entonces quedamos expuestos a incurrir en graves equívocos.

§ 14. *Dificultades que ofrece la opinión acerca de cierto número de esencias reales.* Para poder distinguir en especies los seres substanciales, según la suposición habitual de que hay ciertas esencias o formas precisas de las cosas en virtud de las cuales todos los individuos existentes se distinguen por naturaleza en especies, se requieren las siguientes condiciones:

§ 15. Primero. Sería necesario tener la certeza de que, en la producción de las cosas, la naturaleza se propone invariablemente que participen de ciertas esencias ordenadas y establecidas, que serían los modelos de todas las cosas que han de ser producidas. Esto, en el sentido crudo en que habitualmente se propone, requeriría una explicación más satisfactoria, antes de que pueda uno consentir en ello.

§ 16. Segundo. Sería necesario saber si la naturaleza invariablemente logra esas esencias que se propone en la producción de las cosas. Los partos anómalos y monstruosos, que se observan en las diversas clases de animales, nos darán siempre motivo para dudar del cumplimiento de una de estas condiciones, o de ambas.

§ 17. Tercero. Sería necesario determinar si esos que llamamos monstruos son realmente una especie distinta, de acuerdo con la noción escolástica de la palabra especie, puesto que es seguro que todo lo que existe tiene su constitución particular; sin embargo, advertimos que algunas de esas producciones monstruosas no poseen sino pocas o ningunas de esas cualidades que se supone resultan de la esencia de esa especie a la cual parecen pertenecer y la acompañan.

§ 18. Cuarto. Las esencias reales de esas cosas que distinguimos en especies, y a las cuales damos nombres una vez que han sido así distinguidas, deberían ser conocidas; es decir, sería necesario tener ideas acerca de ellas. Pero, como estamos en ignorancia respecto a estos cuatro puntos, las supuestas esencias reales de las cosas no nos ayudan en nada para distinguir las substancias en especies.

§ 19. *Nuestras esencias nominales de las substancias no son colecciones perfectas de todas sus propiedades.* Quinto. El único auxilio imaginable en este caso sería que, después de haber formado ideas complejas perfectas de las propiedades de las cosas, propiedades que fluyen de sus diferentes esencias reales, distinguiéramos así las cosas en especies. Pero esto tampoco puede hacerse, porque, como ignoramos la esencia real misma, es imposible conocer todas esas propiedades que fluyen de ella y que están tan íntimamente unidas a ella, de manera que, faltando cualquiera de ellas, podamos concluir con certidumbre que la esencia no esté allí, y que, en consecuencia, la cosa no pertenece a esa especie. Jamás podremos saber cuál es el número preciso de las propiedades dependientes de la esencia real del oro, de manera que, faltando una de esas propiedades, la esencia real del oro, y por consecuencia el oro, no estaría allí, a menos que conozcamos la esencia real misma del oro, y por ella determinemos esa especie. Aquí, quiero que se me entienda que uso la palabra *oro* en el sentido de un pedazo particular de materia; por ejemplo, la última guinea que ha sido acuñada. Porque si se tomara aquí en su significación común, por la idea compleja que yo y cualquier otro llamamos *oro*, es decir, por la esencia nominal del oro, sería una pura jerigonza; tan difícil es poner de relieve las diversas significaciones e imperfecciones de las palabras, cuando no tenemos sino palabras para hacerlo.

§ 20. Por todo lo cual, resulta claro que nuestro distinguir las substancias en especies por medio de nombres no se funda en modo alguno sobre sus esencias reales, y que tampoco podemos tener la pretensión de ordenarlas y reducirlas exactamente a especies, de acuerdo con diferencias esenciales internas.

§ 21. *Pero contienen (las esencias nominales) una colección tal, como la significada por los nombres que se les dan.* Pero puesto que, según hemos advertido, tenemos necesidad de nombres gene-

rales, aun cuando nos sean desconocidas las esencias reales de las cosas, todo cuanto podemos hacer es reunir aquel número de ideas simples que, por examen, encontramos unidas en conjunto en las cosas existentes, y de esa manera formar una sola idea compleja. La cual, si bien no es la esencia real de ninguna substancia que exista, es de todos modos la esencia específica a la cual pertenece el nombre que le hemos dado a esa idea compleja, de manera que se pueda tomar lo uno por lo otro; por donde podemos, por lo menos, poner a prueba la verdad de esas esencias nominales. Por ejemplo, hay algunos que dicen que la esencia del cuerpo es la extensión. Si es así, nunca podremos errar si ponemos la esencia de cualquier cosa en lugar de la cosa misma. Intentemos, pues, substituir verbalmente cuerpo por extensión, y cuando afirmemos que la extensión se mueve, veamos lo que resulta. Quien dijere que, por impulso, una extensión mueve a otra extensión, mostraría suficientemente, por la mera expresión, lo absurdo de semejante noción. En relación con nosotros, la esencia de cualquier cosa es la totalidad de la idea compleja comprendida y señalada por un cierto nombre; y tratándose de substancias, además de las diversas ideas simples distintas que las forman, siempre forma una parte la confusa idea de substancia, o de un soporte desconocido, o causa de su vinculación. Por lo tanto, la esencia de cuerpo no es la mera extensión, sino una cosa sólida extensa; de manera que decir que una cosa sólida extensa se mueve, o impele a otra, es tanto y tan inteligible como decir que un cuerpo se mueve o impele a otro cuerpo. De parecida manera, decir que un animal racional es capaz de conversación es tanto como decir que un hombre es capaz de eso; pero nadie dirá que la racionalidad es capaz de conversación, porque no constituye la totalidad de la esencia a la que damos el nombre de hombre.

§ 22. *Nuestras ideas abstractas son, para nosotros, la medida de las especies; lo que se ilustra con la idea de hombre.* En el mundo hay ciertas criaturas que tienen forma como la nuestra, pero están cubiertas de pelo y carecen de lenguaje y de razón. Hay, entre nosotros, imbéciles que tienen perfectamente nuestra forma, pero carecen de razón, y algunos carecen además de lenguaje. Hay criaturas, según se dice (*sit fides penes authorem*, pero no parece haber contradicción para que las haya), que teniendo lenguaje, uso de razón y poseyendo una forma en todo semejante a la nuestra, tienen, sin embargo, colas cubiertas de pelo. Hay otras en que los varones no tienen barba, y otras en que las hembras la tienen. Si se preguntare si todas estas criaturas son o no son hom-

bres, si son todas de la especie humana, es llano que la pregunta se refiere tan sólo a la esencia nominal; porque aquellas a las que conviene la definición de la palabra hombre, o la idea compleja significada por esa palabra, son hombres, y las otras no. Pero si la inquisición se hace respecto a la supuesta esencia real, y se pregunta si la constitución interna y estructura de esas diversas criaturas es específicamente diferente, nos es absolutamente imposible responder, puesto que ninguna parte de esa constitución interna entra en nuestra idea específica, salvo que tenemos motivo para pensar que donde las facultades o la estructura externa sean tan diferentes, allí la constitución interna no es exactamente la misma. Pero cuál sea la diferencia en la constitución real interna que acarrea una diferencia específica, eso en vano lo preguntaremos mientras nuestras medidas de las especies sean, como lo son, tan sólo nuestras ideas abstractas que conocemos, y no esa interna constitución que no forma parte de esas ideas. ¿Qué, acaso, la sola diferencia del pelo sobre la piel puede erigirse en la señal de una constitución interna especifica diferente entre un imbécil y un simio, cuando, por otra parte, convienen en forma y en la carencia de razón y de habla? La carencia de razón y de habla ¿no será, acaso, para nosotros, una señal de una diferente constitución real y de especie entre un imbécil y un hombre razonable? Y así respecto a lo demás, si pretendemos que la distinción de las especies o clases está invariablemente establecida por la estructura real y por la constitución secreta de las cosas.

§ 23. *No se distinguen las especies por la generación.* Y que nadie diga que la potencia de propagación en los animales por la unión entre macho y hembra, y en las plantas, por las semillas, mantiene distintas y enteras las especies. Porque, admitiendo que fuera así, solamente nos ayudaría en la distinción de las especies de cosas en lo tocante a las estirpes de los animales y de los vegetales; y ¿qué haríamos, entonces, para las demás cosas? Sin embargo, tampoco basta para los animales y los vegetales, porque, si no miente la historia, hay mujeres que han concebido de simios, y, por esta medida, tenemos aquí una nueva cuestión que consiste en saber qué especie real puede ser en la naturaleza un parto semejante. Y tenemos motivo para pensar que ese caso no es imposible, puesto que es suceso tan común en el mundo el nacimiento de mulas y onotauros, productos de la unión de un asno y una yegua, y de un toro y una jumenta, respectivamente. Una vez vi una bestezuela que era producto de un gato y una rata, y que mostraba señales de ambos, de manera que, al parecer, la naturaleza

no se ciñó al modelo de ninguno de los padres, sino que los mezcló confusamente a ambos. A todo lo cual, quien añada los productos monstruosos de que tan frecuentes ejemplos nos ofrece la naturaleza, se verá en dificultades, aun respecto a la raza de los animales, para determinar, por las estirpes, de qué especies resultan ser todos los partos de los animales; y se verá sumido en confusión acerca de la esencia real que con certeza cree es transmitida por generación, y que sólo tiene derecho al nombre específico. Pero es más, si las especies de los animales y de las plantas solamente pueden distinguirse por la propagación, entonces ¿tendré acaso que ir a las Indias para ver al padre y a la madre del uno, y a la planta de donde fue cosechada la semilla que produjo al otro, a fin de poder saber si este animal es un tigre, y si esta planta es té?

§ 24. *Ni por formas substanciales.* Todo bien considerado, resulta evidente que las colecciones hechas por los hombres mismos de las cualidades sensibles son lo que constituye las esencias de las diversas clases de substancias, y que sus estructuras internas reales no son tomadas en cuenta por la mayoría de los hombres cuando clasifican las substancias; pero mucho menos aún han pensado los hombres en ciertas formas substanciales, salvo quienes, en esta parte del mundo, han aprendido la terminología de las escuelas. Sin embargo, esos hombres ignorantes que no tienen la pretensión de penetrar hasta las esencias reales y que no se preocupan acerca de las formas substanciales, sino que se conforman con conocer unas cosas por otras, por medio de sus cualidades sensibles, frecuentemente conocen mejor sus diferencias, pueden distinguirlas con más exactitud por sus usos, y saben mejor qué es lo que pueden esperar de cada una, que esos hombres doctos y sutiles que con su mirada penetran en las entrañas de las cosas, y tan confiadamente nos hablan de algo más oculto y esencial.

§ 25. *La mente forja las esencias específicas.* Pero suponiendo que las esencias reales de las substancias fueran descubribles por quienes se aplicaran concienzudamente a esa investigación, de todos modos no podríamos creer razonablemente que el ordenamiento de las cosas bajo nombres generales fuera normado por esas internas constituciones reales, ni por nada que no sea sus apariencias obvias, ya que en todos los países los lenguajes se establecieron mucho antes que las ciencias. Es así como no han sido los filósofos, los lógicos, ni nadie que se haya preocupado acerca de las formas y de las esencias, quienes acuñaron los nombres generales que están

en uso entre las diversas naciones de los hombres, sino que, en su mayor parte y en todos los idiomas, esos términos más o menos comprensivos han recibido su ser y su significación de gente ignorante y analfabeta que clasificaron y denominaron las cosas por esas cualidades sensibles que encontraron en ellas, para poder significarlas de ese modo a los otros, cuando no las tenían presentes y siempre que tenían ocasión de mencionar una clase de cosas o una cosa particular.

§ 26. *Por eso son muy diversas e inciertas.* Puesto que, por lo tanto, resulta evidente que clasificamos y nombramos las substancias por sus esencias nominales y no por sus esencias reales, lo que es necesario considerar en seguida es cómo y por quién se hacen esas esencias, y en cuanto a lo último, es evidente que las hace la mente y no la naturaleza; porque si fueran obra de la naturaleza no podrían ser tan varias y tan diferentes entre los diversos hombres como la experiencia nos lo muestra. Porque, si examinamos el asunto, veremos que no es la misma para todos los hombres la esencia nominal de cualquier especie de substancias que se tome, ni siquiera de aquella que, entre todas, nos es más íntimamente familiar. Sería imposible que la idea abstracta a la cual se da el nombre de hombre fuera diferente entre varios hombres, si se tratara de algo hecho por la naturaleza, y que para uno fuera un animal racional, y para otro, un animal implume, bípedo y de anchas uñas. Quien otorgue el nombre de hombre a una idea compleja formada de sensación y movimiento espontáneo, unidos a un cuerpo de determinada forma, tiene de esa manera una cierta esencia de la especie hombre; y quien, después de un examen más maduro, añada la racionalidad, tiene otra esencia de la especie que llama hombre; de manera que el mismo individuo será un verdadero hombre para uno, en tanto que, para el otro, no lo será. Creo que casi no habrá quien admita que esta figura erguida, tan bien conocida, constituya la diferencia esencial de la especie hombre. Sin embargo, es bien notorio hasta qué punto los hombres determinan las clases de animales, más bien por su aspecto exterior, que no por su generación, puesto que se ha disputado más de una vez si ciertos fetos humanos deben o no ser bautizados, sólo por su diferente configuración externa respecto a la que comúnmente ofrecen los recién nacidos, sin que se supiera si no eran tan capaces de razón como los niños vaciados en otro molde, entre los cuales, algunos, aun cuando dotados de la forma externa aprobada, no son nunca capaces a lo largo de la vida de dar muestra de tanta racionalidad como la que se encuentra en un simio o en un elefante,

y jamás exhiben ninguna señal de estar movidos por alma racional. De donde resulta evidente que la forma exterior, que era cuanto faltaba, y no la facultad racional, que nadie podía saber si faltaría a su debida sazón, fue lo que se tomó como esencial de la especie humana. Y en tales casos, el docto teólogo y el jurista tendrán que renunciar a su canonizada definición de *animal rationale,* y substituirla por alguna otra esencia de la especie humana. Monsieur Menage nos ofrece un ejemplo que vale la pena citar en esta ocasión. "Cuando nació el abate de Saint-Martin —dice— poseía tan poco la forma de un hombre, que más bien parecía un monstruo. Durante algún tiempo se debatió sobre si se debería o no administrarle el bautismo. Sin embargo, fue bautizado, y se declaró que era hombre provisionalmente (hasta que el tiempo revelase lo que tenía que revelar). La naturaleza lo había modelado tan extrañamente que durante toda su vida lo llamaron el abate Malotru (es decir, mal-hecho). Era natural de Caen." (Vid. *Menagiana,* tomo I, p. 278. Ed. 1694.) Vemos que este niño estuvo a punto de verse excluído de la especie humana, simplemente a causa de su apariencia. Apenas se escapó tal como era; y parece seguro que si su forma exterior hubiera sido un poco más extravagante, habría sido expulsado y se le habría hecho perecer como algo que no podía pasar por ser un hombre. Sin embargo, no se puede aducir razón alguna de por qué no había de alojarse en él un alma racional, aunque las facciones de su rostro hubieran sido un poquito alteradas; por qué una cara un tanto más alargada, o una nariz más chata, o una boca más grande, no hubieran podido compadecerse, así como el resto de su mala figura, con esa alma y esas cualidades que lo hicieron, pese a su deformidad, capaz de llegar a ser un dignatario de la Iglesia.

§ 27. Me gustaría saber, pues, en qué consisten esos precisos e inconmovibles límites de esa especie. Si examinamos el asunto, es llano que la naturaleza no ha hecho ni ha establecido nada semejante entre los hombres. Es evidente que no conocemos la esencia real de esas substancia, ni de ninguna otra, y, por lo tanto, tan indeterminadas andan nuestras esencias nominales, que son obra nuestra, que si se preguntara a varios hombres acerca de algún feto de forma extraña acabado de nacer, si es o no humano, no cabe duda que tendríamos respuestas divergentes; lo cual no podría acontecer, si las esencias nominales, gracias a las cuales limitamos y distinguimos las especies de las substancias, no estuvieran hechas dentro de cierta libertad por los hombres, sino que estuvieran copiadas exactamente de los linderos precisos que hubiera estable-

cido la naturaleza, por medio de los cuales habría distinguido en especies determinadas todas las substancias. ¿Quién, por ejemplo, se encargaría de decidir a qué especie pertenece ese monstruo de que nos habla Licetus (lib. I, cap. 3), que tenía la cabeza de hombre y el cuerpo de cerdo, o esos otros monstruos que, con cuerpo de hombre, tenían cabezas de bestias, como perros, caballos, etc.? Si alguna de estas criaturas hubiera vivido y hubiera podido hablar, la dificultad habría sido mucho mayor. Suponiendo que la parte superior, hasta la cintura, fuera de forma humana, y todo el resto afectara la forma de cerdo, ¿habría sido o no un asesinato la destrucción de semejante criatura? ¿O bien, era preciso, acaso, que se consultara al obispo para saber si se trataba suficientemente de un hombre para poder ser admitido al bautismo, como se me ha dicho que aconteció no hace mucho en Francia, en un caso semejante? Así de inciertos son los linderos de las especies animales, para nosotros que carecemos de otras medidas que no sean las ideas complejas de nuestra propia cosecha; y así de lejos estamos de saber con certidumbre qué sea un hombre, aun cuando, quizá, se tenga por gran ignorancia promover duda a ese respecto. Sin embargo, a mí me parece, y digo, que los linderos ciertos de esa especie están tan lejos de ser determinados, y tan lejos está de ser establecido y de ser perfectamente conocido el número preciso de las ideas simples que forman su esencia nominal, que todavía pueden suscitarse dudas muy graves acerca de ello. Y me imagino que ninguna de las definiciones que hasta ahora tenemos de la palabra *hombre*, y ninguna de las descripciones de esa clase de animal, son tan perfectas y tan exactas como para dejar satisfecha a una persona inquisitiva que sepa considerar las cosas, y mucho menos como para obtener el asentimiento general, y para ser aquello que, en todas partes, aceptarían los hombres como base de las decisiones en los casos y en las determinaciones de vida o muerte, de bautismo o no bautismo, tratándose de las producciones monstruosas que pudieren acaecer.

§ 28. *No son tan arbitrarias como los modos mixtos.* Pero si bien es cierto que estas esencias nominales de las substancias se forjan por la mente, no se hacen, sin embargo, de una manera tan arbitraria como las de los modos mixtos. Para la formación de cualquier esencia nominal es necesario, primero, que las ideas en que consiste tengan una unión como para hacer una idea única, por más compuesta que sea. Segundo, que las ideas particulares así unidas sean exactamente las mismas, sin que haya más ni menos. Porque si dos ideas complejas abstractas difieren en sus partes

componentes, sea en número o sea en clase, constituyen dos esencias diferentes, y no una y la misma esencia. Respecto a lo primero, cuando la mente forma sus ideas complejas de las substancias, tan sólo sigue a la naturaleza y no junta a ningunas ideas que se suponga que no tengan una unión en la naturaleza. Nadie junta el balido de una oveja con la forma de un caballo, ni el color del plomo con el peso y la fijeza del oro, para formar así las ideas complejas de unas substancias reales, a no ser que tenga la intención de llenarse la cabeza con quimeras, y sus conversaciones con palabras ininteligibles. Los hombres, observando ciertas cualidades que siempre existen unidas, han copiado en eso a la naturaleza, y de unas ideas así reunidas han formado sus ideas complejas de substancias. Porque, si es cierto que los hombres pueden formar las ideas complejas que les vengan en gana, y pueden darles los nombres que se les antojen, sin embargo, si quieren darse a entender al hablar de cosas que realmente existen, tienen, en algún grado, que conformar sus ideas a las cosas de que pretenden hablar, porque, de lo contrario, el lenguaje de los hombres sería como el de Babel; y puesto que las palabras empleadas por cada quien sólo serían inteligibles para quien las empleara, ya no servirían para la conversación y para los negocios ordinarios de la vida, si las ideas significadas por ellas no respondieran de alguna manera a las apariencias comunes y guardaran alguna conformidad con las substancias, según realmente existen.

§ 29. *Aunque sean muy imperfectas.* En segundo lugar, aunque la mente humana, al formar sus ideas complejas de substancias, nunca reúne ningunas que no existan o que no se suponga que existan juntas, y así en verdad pide de prestado a la naturaleza esa unión, sin embargo, el número que combina depende de la diferencia en esmero, industria e imaginación de quien hace la combinación. En general, los hombres se conforman con unas pocas cualidades sensibles obvias, y frecuentemente, ya que no siempre, dejan afuera otras tan decisivas y tan firmemente unidas como aquellas que toman. Hay dos clases de substancias sensibles: la una, de los cuerpos organizados que se propagan por simiente, y, respecto a éstos, la forma exterior es lo que, para nosotros, constituye la cualidad principal y la parte más característica que sirve para determinar la especie. Por eso, en los vegetales y en los animales, una substancia extensa y sólida, de tal o cual forma externa, generalmente basta para el caso. Porque, por más que algunos hombres pongan gran estima en su definición de *animal rationale,* lo cierto es que, si apareciera una criatura dotada de

palabra y de razón, pero que no participara de la forma externa habitual del hombre, me parece que difícilmente pasaría por ser un hombre, por más *animal rationale* que fuera. Y, si el asno de Balaam hubiera conversado tan racionalmente toda su vida como lo hizo en una sola ocasión con su amo, todavía pongo en duda que hubiera alguien que lo creyera merecedor del nombre de hombre, o que admitiera que fuera de su misma especie. Y así como respecto a los vegetales y a los animales es la forma exterior, así, en la mayoría de los demás cuerpos, no propagados por simiente, es el color en lo que más nos fijamos y lo que más nos guía. Así, allí donde vemos el color del oro, nos inclinamos a imaginar que también se hallan todas las demás cualidades que quedan comprendidas en nuestra idea compleja de ese metal; y comúnmente tomamos esas dos cualidades obvias, a saber: forma externa y color, como ideas tan propias para designar diversas especies, que, al ver una buena pintura, de inmediato decimos: *ése es un león; ésa, una rosa; he allí una copa hecha de oro, he allí otra de plata,* y ello sólo en razón de las diferentes formas y los diferentes colores que han sido representados al ojo por medio del pincel.

§ 30. *Lo cual, sin embargo, sirve para la conversación común.* Pero, aun cuando eso baste aproximadamente para concepciones groseras y confusas, y para maneras poco exactas de hablar y de pensar, lo cierto es que los hombres andan muy lejos de estar de acuerdo sobre el número preciso de las ideas simples, o cualidades, pertenecientes a cualquier clase de cosas, designadas por el nombre que se les da. Y esto no debe sorprendernos, puesto que requiere mucho tiempo, dedicación, habilidad, inquisición esmerada y un prolongado examen para averiguar cuáles y cuántas de esas ideas simples son las que se encuentran constante e inseparablemente unidas en la naturaleza, y que siempre se encuentran juntas en un mismo sujeto. La mayoría de los hombres, por no tener el tiempo, el gusto o suficiente ingenio para averiguar eso, ni siquiera en un grado tolerable, se contentan con algunas obvias y externas apariencias de las cosas, y de ese modo las distinguen y las clasifican para los fines de los asuntos comunes de la vida, y de esa manera, sin entrar en un examen más cuidadoso, les dan nombres, o aceptan los nombres que ya están en uso. Los cuales, aunque en la conversación común pasan sin mayor dificultad por ser los signos de algunas pocas y obvias cualidades coexistentes, se encuentran, sin embargo, muy lejos de comprender en una significación bien establecida un número preciso de ideas simples, y mucho menos aún, todas aquellas que ha reunido la naturaleza.

Quien se ponga a considerar, pese a tanto ruido acerca de géneros y especies, y a tanta palabrería acerca de las diferencias específicas, de cuán pocas palabras tenemos definiciones establecidas, podrá, no sin razón, pensar que esas famosas *formas* que tanta algarabía han provocado, no son sino quimeras que no arrojan luz alguna sobre la naturaleza específica de las cosas. Y, quien se ponga a considerar cuán lejos están los nombres de las substancias de tener una significación en que convengan todos los que emplean esos nombres, tendrá motivo para concluir que, aun cuando se supone que todas las esencias nominales de las substancias están copiadas de la naturaleza, lo cierto es que todas, o casi todas, son altamente imperfectas; porque, en efecto, la composición de esas ideas complejas es muy diferente en diversos hombres, y, por lo tanto, que esos linderos de las especies son según los establece, no la naturaleza, sino el hombre, suponiendo que en la naturaleza haya semejantes predeterminados linderos. Es cierto que hay muchas substancias particulares que están de tal manera hechas por la naturaleza que tienen entre sí cierta conformidad y semejanza, de manera que ofrecen una base para ser ordenadas en clases. Pero, como las clasificaciones que nosotros hacemos de las cosas, o la determinación de especies, es con objeto de darles un nombre y de comprenderlas bajo un término general, no alcanzo a ver cómo pueda decirse con propiedad que la naturaleza establece los linderos de las especies de cosas; o si así fuera, nuestros linderos de las especies no se conforman exactamente a los de la naturaleza. Porque, como nosotros necesitamos los nombres generales para un empleo inmediato, no aguardamos a que se realice un descubrimiento completo de todas esas cualidades que nos mostrarían de mejor modo las diferencias y conformidades más decisivas, sino que nosotros mismos dividimos en especies las cosas, en razón de ciertas apariencias obvias, a fin de que, mediante nombres generales, podamos más fácilmente comunicar nuestros pensamientos acerca de ellas. Porque, como no tenemos conocimiento de ninguna substancia, sino de las ideas simples que están unidas en ella, y observando que diversas cosas particulares están de acuerdo entre sí por lo que toca a varias de esas ideas simples, convertimos ese conjunto en nuestra idea específica y le damos un nombre general, a fin de que, al registrar nuestros propios pensamientos, y en nuestras conversaciones con otros, podamos, con una sola breve palabra, designar todos los individuos que se ajustan a esa idea compleja, sin necesidad de enumerar las ideas simples que la componen, y de ese modo evitar la pérdida de tiempo y de aliento en tediosas descripciones, que es lo que tienen

que hacer quienes pretenden hablar de cualquier clase nueva de cosas de la cual todavía les falta un nombre.

§ 31. *Las esencias de las especies bajo un mismo nombre son muy diferentes.* Pero, aunque esas especies de substancias bastan suficientemente para los efectos de la conversación común, es llano que la idea compleja, a la que se advierte que se ajustan diversos individuos, está formada de manera diferente por diferentes hombres; algunos con mayor exactitud, y otros con menor exactitud. Para algunos, esa idea compleja contiene un mayor número de cualidades que para otros, de manera que se ve que es según la forme la mente. Para los niños, el amarillo luminoso constituye el oro; otros añaden peso, maleabilidad y fusibilidad, y otros añaden todavía otras cualidades que encuentran unidas a ese color amarillo de un modo tan constante como su peso y su fusibilidad; porque en todas esas cualidades y otras semejantes, la una tiene tan legítimo derecho a quedar incluída en la idea compleja de esa substancia, en que todas se hallan unidas, como cualquier otra. Y, por lo tanto, diferentes hombres, omitiendo o incluyendo diversas ideas simples, que otros no omiten o no incluyen, según el diverso examen, habilidad u observación sobre el asunto, tienen diferentes esencias del oro, que, por eso mismo, forzosamente son obra suya y no de la naturaleza.

§ 32. *Mientras más generales sean nuestras ideas, más incompletas y parciales tendrán que ser.* Si el número de las ideas simples que componen la esencia nominal de la especie más baja, o la primera clasificación de individuos, depende de la mente del hombre que las reúne de maneras diversas, eso mismo resulta más evidente en las clases más comprensivas, que los maestros de lógica llaman *géneros.* Éstas son ideas complejas de propósito imperfectas, y a primera vista se advierte que varias de esas cualidades que se encuentran en las cosas mismas han sido omitidas intencionalmente de las ideas genéricas. Porque, como la mente, para formar ideas generales que sean comprensivas de diversos particulares, omite las ideas de tiempo y de lugar y otras semejantes que no pueden ser comunes a varios individuos, así, para formar otras ideas aún más generales capaces de comprender diversas clases, omite esas cualidades que las distinguen y solamente incluye en su nueva colección aquellas ideas que sean comunes a diversas clases. La misma exigencia de comodidad que obligó a los hombres a expresar bajo un mismo nombre las diversas porciones de materia amarilla procedentes de la Guinea y del Perú, los induce también a

forjar un nombre que abarque tanto el oro como la plata y otros cuerpos de diferentes clases. Esto se logra omitiendo aquellas cualidades que sean peculiares de cada clase y reteniendo una idea compleja compuesta de aquellas que sean comunes a todas; con la cual idea, habiéndosele anexado el nombre de *metal*, queda constituído un género, cuya esencia es esa idea abstracta que tan sólo contiene la maleabilidad y la fusibilidad, con ciertos grados de peso y fijeza, a la cual se ajustan algunos cuerpos de diversas especies, con omisión del color y de otras cualidades peculiares al oro y a la plata y a otras clases de cuerpos comprendidos bajo el nombre de metal. De donde es llano que, cuando los hombres forman sus ideas genéricas de substancias, no se apegan exactamente a los modelos que les ofrece la naturaleza, puesto que no se puede encontrar ningún cuerpo que únicamente tenga maleabilidad y fusibilidad, sin ninguna otra cualidad tan inseparable como ésas. Pero, como los hombres, al formar sus ideas generales, más bien persiguen la eficacia del lenguaje y la prontitud con el empleo de signos breves y comprensivos, que no la naturaleza verdadera y precisa de las cosas tales como existen, se han propuesto principalmente aquella finalidad, que estriba en estar provistos de un cúmulo de nombres generales y de vario alcance comprensivo. De manera que en todo este asunto de géneros y de especies, lo genérico, o la idea que más abarca, no es sino una concepción parcial de lo contenido en la especie; y la especie no es sino una idea parcial de lo que se encuentra en el individuo. Si, por lo tanto, alguno piensa que un hombre, un caballo, un animal y una planta, etc., se distinguen entre sí por esencias reales que sean obra de la naturaleza, es que debe imaginar que la naturaleza es muy liberal en esas esencias reales, forjando una para cuerpo, otra para animal, otra para caballo, y que todas estas esencias se otorguen con gran liberalidad a Bucéfalo. Empero, si, por otra parte, consideramos bien lo que pasa en todo este asunto de géneros y especies o clases, veremos que no se hace ninguna cosa que sea nueva, sino que esos géneros y esas especies no son otra cosa sino signos más o menos comprensivos, por medio de los cuales podemos expresar en pocas sílabas grandes conjuntos de cosas particulares, en cuanto se ajustan más o menos a ciertas concepciones generales que hemos formado con ese propósito. Respecto a todo lo cual podemos notar que el término más general es siempre el nombre de una idea menos compleja, y que cada género no es sino una concepción parcial de la especie que queda comprendida bajo él. De manera que, si se piensa que estas ideas generales abstractas son completas, solamente pueden serlo con

respecto a cierta relación establecida entre ellas y ciertos nombres que se emplean para significarlas, pero no con respecto a nada existente, en cuanto hecho por la naturaleza.

§ 33. *Todo esto está acomodado a los fines del lenguaje.* Esto está ajustado al verdadero fin del lenguaje, que debe ser la manera más fácil y expedita de comunicar nuestras nociones. Porque, de este modo, quien desee discurrir acerca de las cosas, en cuanto se conforman con la idea compleja de extensión y de solidez, no necesita sino emplear la palabra *cuerpo* para denotar todo eso. Quien, a estas ideas, quiera añadir otras significadas por las palabras vida, sensación y movimiento espontáneo, no necesita sino emplear la palabra *animal* para significar todo cuanto participa de esas ideas; y quien haya formado una idea compleja de cuerpo, con vida, sensación y movimiento, más la facultad de raciocinio y una cierta forma exterior, solamente necesita emplear la breve palabra *hombre,* para expresar todos los particulares que corresponden a esa idea compleja. Tal es la finalidad propia de los géneros y de las especies; y esto lo hacen los hombres sin consideración alguna acerca de las esencias reales o de las formas substanciales, que no entran dentro del alcance de nuestros conocimientos cuando pensamos en aquellas cosas, ni dentro de la significación de nuestras palabras cuando conversamos con otros.

§ 34. *Ejemplo en los casuarios.* Si quisiera hablar con alguien acerca de una clase de aves que últimamente vi en el parque de Saint James, de tres o cuatro pies de altura, cubierto de algo entre plumas y pelo, de un color café obscuro, sin alas, pero en lugar de ellas, dos o tres pequeñas ramas apuntando hacia abajo como renuevos de retama, con largas y grandes piernas, con patas de sólo tres garras, y sin cola, es necesario que haga yo esta descripción a fin de darme a entender por otras personas. Pero cuando se me ha dicho que el nombre de ese animal es *casuario,* entonces ya puedo emplear esa palabra para significar en conversación toda la idea compleja aludida en aquella descripción; aunque por esa palabra, que ahora se ha convertido para mí en un nombre específico, no sé nada más acerca de la esencia real o constitución de esa clase de animales, de lo que sabía antes de conocer ese nombre; y probablemente conocía tanto acerca de la naturaleza de esa especie de aves antes de haber aprendido su nombre, como muchos ingleses la conocen respecto a los cisnes o a las garzas, que son nombres específicos de ciertas clases de aves muy conocidas y comunes en Inglaterra.

§ 35. *Son los hombres quienes determinan las clases.* De cuanto se ha dicho, resulta evidente que los hombres hacen las clases de cosas. Porque, como únicamente las esencias diferentes son las que hacen las diferentes especies, es llano que quienes forman esas ideas abstractas que son las esencias nominales, forman de esa manera las especies o clases. Si se encontrara un cuerpo que tuviera todas las cualidades del oro, salvo la maleabilidad, no es de dudarse que se haría cuestión de si era o no oro, es decir, si era o no de esa especie. Esto solamente podría determinarse por esa idea abstracta a la que todo el mundo le anexa el nombre de oro; de manera que ese cuerpo sería oro verdadero y pertenecería a esa especie, para quien no incluyera la maleabilidad en la esencia nominal designada por él con la palabra oro; por el contrario, no sería oro verdadero, ni de esa especie, para quien incluyera la maleabilidad en la idea específica que tiene del oro. Pero, ¿quién es, pregunto, quien hace estas diversas especies, aun bajo un mismo y único nombre, sino unos hombres que se forjan dos ideas abstractas diferentes en cuanto que no consisten exactamente del mismo conjunto de cualidades? Y no se trata de una mera suposición imaginar que pueda existir un cuerpo en el cual, salvando la maleabilidad, se encuentren todas las demás cualidades obvias del oro, puesto que es seguro que algunas veces el oro mismo es tan ávido (como dicen los artífices) que no resiste mejor el martillo que un pedazo de vidrio. Y lo que acabamos de decir acerca de que uno incluya la maleabilidad en la idea compleja a la que anexa el nombre de *oro,* y que otro la excluya, puede decirse también respecto a su peso y fijeza particulares, y de varias otras cualidades semejantes. Porque, sea lo que fuere lo incluído u omitido, siempre sigue siendo la idea compleja, a la cual se anexa el nombre, la que determina la especie; y con sólo que una porción particular de materia responda a esa idea, eso basta para que el nombre de la especie le pertenezca verdaderamente, y para que sea de esa especie; y es así como alguna cosa es oro verdadero, es perfectamente un metal. Es llano, pues, que la determinación de las especies depende del entendimiento del hombre que se forma esta o aquella idea compleja.

§ 36. *La naturaleza hace las semejanzas.* He aquí, pues, en resumen, el caso: la naturaleza hace muchas cosas particulares que en efecto convienen entre sí respecto a muchas cualidades sensibles, y es probable, también, que convengan en sus estructuras y constituciones internas; sin embargo, no es esta esencia real la que distingue

las cosas en especies; es el hombre, quien, motivado por las cualidades que encuentra unidas y en las cuales frecuentemente advierte que varios individuos convienen, ordena las cosas en clases por medio de nombres, para la comodidad de tener signos comprensivos bajo los cuales los individuos quedan ordenados como bajo estandartes, según su conformidad con tal o cual idea abstracta; de modo que uno sea del regimiento de lo azul; otro, del regimiento de lo rojo; que éste sea un hombre; que aquél sea un simio. Y en esto, creo yo, consiste todo el asunto de géneros y especies.

§ 37. No digo que, en la constante producción de los seres particulares, la naturaleza los haga siempre nuevos y varios. Los hace, por lo contrario, muy semejantes y parientes los unos respecto a los otros. Sin embargo, me parece que, de todos modos, es cierto que los linderos de las especies, por los cuales los hombres clasifican a los seres, son obra humana, puesto que las esencias de las especies que se distinguen por diferentes nombres son formadas por los hombres, según se ha probado, y rara vez están de acuerdo con la naturaleza interna de las cosas de donde se han derivado. De manera que en verdad podemos decir que ese modo de clasificar las cosas es obra del hombre.

§ 38. *Cada idea abstracta es una esencia.* Hay una cosa, no lo dudo, que parecerá muy extraña en esta doctrina, y es que, de lo dicho, se sigue que cada idea abstracta, dotada de nombre, constituye una especie distinta. Pero ¿qué remedio, puesto que así lo exige la verdad? Porque así tendrá que ser, mientras alguien no nos muestre las especies de las cosas, limitadas y distinguidas por alguna otra cosa, y no nos enseñe que los términos generales no significan nuestras ideas abstractas, sino algo diferente de ellas. Bien quisiera saber por qué un perro lanudo y un lebrel no son especies tan distintas como un perro de aguas y un elefante. No tenemos otra idea de la esencia diferente de un elefante y de un perro de aguas de la que tenemos de la esencia diferente de un perro lanudo y de un lebrel; toda la diferencia esencial, por la cual conocemos y distinguimos los unos de los otros, consiste únicamente en la diferente colección de ideas simples, a las cuales hemos dado esos nombres diferentes.

§ 39. *Los géneros y las especies se refieren a los nombres.* Hasta qué punto la formación de especies y de géneros se refiere a los nombres generales, y hasta qué punto los nombres generales son

necesarios, si no al ser, por lo menos para completar una especie y hacer que pueda pasar por tal, es lo que se verá con un ejemplo muy familiar, además de lo mostrado más arriba con el ejemplo del hielo y del agua (vid. lib. III, cap. VI, § 13). Un reloj silencioso y un reloj con campanas son de la misma especie para quienes tengan un solo nombre para ambos; pero quien tenga el nombre *reloj* para uno, y el nombre *campanario* para el otro,* y que tenga distintas ideas complejas a las cuales respondan esos nombres, entonces se trata de especies diferentes. Se dirá, quizá, que el mecanismo interior es diferente en ambos casos, y que un relojero tiene una idea clara de ello. Sin embargo, lo cierto es que llanamente serán de una sola especie, en tanto que sólo tenga un nombre único para designarlos. Porque ¿qué es lo requerido en el mecanismo interior para que se constituya una especie nueva? Hay algunos relojes que tienen cuatro engranajes, y otros que tienen cinco, pero ¿acaso es ésta una diferencia específica para el artífice? Algunos tienen cuerdas y husillos, otros no; algunos tienen suelto el balancín, otros lo tienen regularizado por un resorte en espiral, y otros por cerdas. ¿Bastan algunas o todas esas circunstancias en conjunto para constituir una diferencia específica para el artífice que conoce cada una de esas diferencias en particular, y algunas otras que ofrece la constitución interna de los relojes? Está fuera de duda que cada una de esas máquinas tiene una diferencia real respecto a las otras; pero que esa diferencia sea o no esencial, sea o no una diferencia específica, es algo que se refiere tan sólo a la idea compleja a la que se dé el nombre de reloj. Mientras todas esas cosas se conformen con la idea significada por ese nombre, y mientras ese nombre no abarque diferentes especies, no serán cosas diferentes esencial o específicamente. Pero si alguien desea hacer divisiones más ceñidas, según diferencias que conozca en la estructura interna de los relojes, y a semejantes ideas complejas precisas les imponga nombres que lleguen a prevalecer, entonces, serán unas nuevas especies para quienes tengan dichas ideas con sus nombres, y podrán, gracias a tales diferencias, distinguir entre los relojes esas clases diversas, y la palabra reloj será un nombre genérico. Sin embargo, no habría esas especies diferentes para los hombres ignorantes de la manera en que funcionan los relojes y de sus mecanismos internos, y que no tuvieran ninguna otra idea acerca de ellos, salvo por sus formas exteriores y por su bulto, más la circunstancia de que señalen las horas con las mane-

* En castellano falta la distinción de nomenclatura entre *watch* y *clock*, y para los efectos del ejemplo aducido por el autor, hemos recurrido a emplear la palabra "campanario" para designar un reloj de campanas [T.]

cillas. Porque, para ellos, todos esos otros nombres no serían sino términos sinónimos de una misma idea, y no significarían otra cosa que no fuera *reloj*. Lo mismo, me parece, acontece justamente respecto a las cosas naturales. Nadie dudará que, si se me permite la expresión, los engranajes y los resortes internos de un hombre racional sean diferentes de los de un imbécil, así como hay diferencia entre la estructura de un simio y un imbécil. Pero saber si una de esas diferencias, o ambas, son esenciales o específicas, solamente podremos conocerlo por su conformidad o inconformidad respecto a la idea compleja significada por el nombre de *hombre*; porque únicamente de esa manera se podrá determinar si uno de esos seres es un hombre, si ambos, o si ninguno de ellos lo son.

§ 40. *Hay menos confusión en las especies de las cosas artificiales que en las naturales.* Por lo que se ha dicho, podemos ver la razón por qué, en las especies de las cosas artificiales, hay generalmente menor confusión e incertidumbre que en las especies de las cosas naturales. Porque, como una cosa artificial es producto humano que el artífice se propuso hacer, y, por lo tanto, es algo de que tiene una idea bien conocida, se supone que el nombre de la cosa no significa ninguna otra idea, ni implica ninguna otra esencia que no pueda ser conocida con certidumbre, y que sea fácil de aprehensión. Porque, como la idea o esencia de las diversas clases de cosas artificiales consiste, las más de las veces, en sólo la forma determinada de las partes sensibles, y algunas veces en el movimiento que depende de ellas, todo lo cual el artífice labra con los materiales que encuentra adecuados a su propósito, no está más allá del alcance de nuestras facultades formarnos una cierta idea de la cosa, y de esa manera fijar el significado de los nombres para distinguir así las diferentes especies de las cosas artificiales con menor duda, obscuridad y equívoco de lo que podemos hacer respecto a las cosas naturales, cuyas diferencias y operaciones dependen de mecanismos que están más allá del alcance de nuestros descubrimientos.

§ 41. *Las cosas artificiales son de especies distintas.* Se me perdonará aquí, si pienso que las cosas artificiales son de distintas especies al igual que las cosas naturales, puesto que las veo tan llana y ordenadamente arregladas conforme a clases, en razón de diferentes ideas abstractas que tienen sus nombres generales tan distintos los unos de los otros como los de las substancias naturales. Porque ¿qué motivo hay para que no pensemos que

un reloj y una pistola constituyen especies distintas, la una respecto a la otra, como un caballo y un perro, puesto que se expresan en nuestra mente por ideas distintas, y para los otros hombres, por nombres distintos?

§ 42. *Únicamente las substancias tienen nombres propios.* Pero debemos observar además, respecto a las substancias, que únicamente ellas, entre todas nuestras diversas clases de ideas, tienen nombres particulares o propios por los cuales solamente se significa una única cosa particular. Porque, en las ideas simples, en los modos y en las relaciones raramente acontece que los hombres tengan la ocasión de mencionar frecuentemente tal o cual particular cuando está ausente. Además, como la mayor parte de los modos mixtos son acciones que perecen al nacer, no son capaces de una larga duración como las substancias, que son los actores, y en las cuales las ideas simples, que componen la idea compleja designada por el nombre, tienen una unión duradera.

§ 43. *La dificultad que hay en tratar de las palabras.* Debo pedirle a mi lector me perdone el haberme detenido tanto en este asunto, y quizá con alguna obscuridad. Pero le ruego considere lo difícil que es guiar a otro, por medio de palabras, dentro de los pensamientos acerca de las cosas, cuando las hemos privado de aquellas diferencias específicas que les otorgamos. Las cuales cosas, si no las nombro, nada digo, y si las nombro, por eso mismo las coloco dentro de tal o cual clase, sugiriéndole de inmediato a la mente la idea abstracta habitual de esa especie, con lo que contradigo mi propio propósito. Porque, hablar de un hombre, y al mismo tiempo dejar a un lado la significación habitual del nombre de *hombre*, que es la idea compleja que comúnmente le anexamos, y rogar al lector que considere al hombre como es en sí mismo, y según se distingue realmente de los demás por su interna constitución o esencia real, es decir, por algo que no conoce, parece una broma. Sin embargo, eso es lo que tiene que hacer quien desee hablar acerca de las supuestas esencias reales y especies de las cosas, en cuanto se piensa que las ha establecido la naturaleza, así sólo sea para dar a entender que no hay tal cosa significada por los nombres generales que se emplean para llamar las substancias. Empero, como es difícil lograr ese propósito utilizando nombres conocidos y familiares, permítaseme intentar que aclare, por medio de un ejemplo, la diferente manera que tiene de considerar la mente los nombres y las ideas específicas, y mostrar cómo algunas veces las ideas complejas de los modos quedan referidas

a ciertos arquetipos que están en la mente de otros seres inteligentes, o, lo que es lo mismo, a la significación que otros dan a los nombres comúnmente recibidos para designar esos modos, y cómo algunas veces no quedan referidas a ningún arquetipo. Permítaseme también mostrar de qué manera la mente siempre refiere sus ideas de substancias, ya sea a las substancias mismas, ya sea a la significación de sus nombres, como a arquetipos; y también aclarar bien la naturaleza de las especies, o clasificación de las cosas, según las aprehendemos y las utilizamos; y cuál es la naturaleza de las esencias que pertenecen a esas especies, lo cual quizá sea de mayor importancia para descubrir el alcance y certidumbre de nuestro conocimiento, de lo que a primera vista podemos imaginar.

§ 44. *Ejemplo de los modos mixtos, en las palabras* "kinneah" *y* "niouph". Supongamos a Adán, ya de edad madura y dotado de un buen entendimiento, pero en un país extraño, rodeado de cosas, todas nuevas y desconocidas para él, y sin más facultades para conocerlas que las poseídas actualmente por un hombre de esta época. Advierte que Lamech está más melancólico de lo habitual, y se imagina que es a causa de una sospecha que tiene de que su mujer Ada (a quien ama apasionadamente) muestra demasiada afición por otro hombre. Adán comunica su pensamiento a Eva, y le recomienda que impida que Ada cometa alguna locura. En esta conversación con Eva, Adán emplea estas dos palabras nuevas: *kinneah* y *niouph*. Con el tiempo se descubre el error de Adán, porque llega a saber que la preocupación de Lamech procede de haber matado a un hombre; pero, a pesar de eso, las palabras *kinneah*, que significa la sospecha de un marido respecto a la lealtad de su mujer, y *niouph*, que significa la deslealtad de una esposa, no pierden su sentido distintivo. Es llano que aquí tenemos dos ideas complejas distintas de modos mixtos, cada una con su nombre; dos distintas especies de acciones esencialmente diferentes. Ahora bien, pregunto que en qué consistían las esencias de estas dos especies distintas de acciones; y es llano que consistían en una combinación precisa de ideas simples, diferentes en la una y en la otra. Y ahora pregunto si la idea compleja que Adán tuvo en la mente, que llamó *kinneah*, era o no una idea adecuada. Y es evidente que sí lo era, porque, como se trata de una combinación de ideas simples que voluntariamente reunió, sin referirse a ningún arquetipo, sin consideración a ninguna cosa que sirviera de modelo, habiéndola formado él mismo por abstracción, y habiéndole impuesto el nombre de *kinneah*, para expre-

sar con brevedad a los otros hombres, por medio de ese único sonido, todas las ideas simples contenidas y unidas en esa idea compleja, necesariamente se sigue que era una idea adecuada. Puesto que esa combinación se hizo por libre elección de Adán, contenía cuanto él se propuso que contuviera, de manera que no pudo menos de ser una combinación perfecta, no pudo menos de ser adecuada, ya que no se refería a ningún arquetipo que se supusiera debería representar.

§ 45. Gradualmente esas palabras *kinneah* y *niouph* fueron entrando en el uso común, y entonces el caso sufrió cierta alteración. Los hijos de Adán tenían las mismas facultades, y, por lo tanto, tenían el mismo poder que tuvo Adán de formar en la mente las ideas complejas de modos mixtos que les viniera en gana, abstraerlos, y convertir en signos de ellas a los sonidos que mejor les placiera. Pero, como la utilidad de los nombres consiste en dar a conocer a otros las ideas que tenemos interiormente, eso sólo se logra cuando un mismo signo alude a la misma idea en la mente de dos personas que desean tener comunicación y conversar entre sí. De esta manera, aquellos hijos de Adán que encontraron que las palabras *kinneah* y *niouph* eran de uso común, no podían tomarlas como sonidos vacíos de significado, sino que necesariamente hubieron de concluir que significaban algo, que significaban ciertas ideas, ideas abstractas, puesto que eran nombres generales, las cuales ideas abstractas serían las esencias de las especies distinguidas por esos nombres. Si, por lo tanto, pretendían emplear esas palabras, como nombres de especies ya establecidas y reconocidas por un acuerdo común, estaban obligados a ajustar las ideas en sus mentes, significadas por esos nombres, con las ideas que significaban esos mismos nombres en la mente de los otros hombres, como a sus modelos o arquetipos. Y entonces, en efecto, sus ideas acerca de esos modos complejos estarían muy sujetas a ser inadecuadas; porque fácilmente puede acontecer que ese tipo de ideas (especialmente aquellas que consisten en combinaciones de muchas ideas simples) no se ajusten exactamente a las ideas en la mente de otros hombres que usan los mismos nombres; aunque para esto hay generalmente un remedio a mano, que consiste en preguntar por el sentido de cualquier palabra que no entendemos a quien la emplea; porque tan imposible es saber con certidumbre lo que significan las palabras *celos* y *adulterio* (que me parece responden a los vocablos hebreos *kinneah* y *niouph)* en la mente de otro hombre con quien converso acerca de esas cosas, como era imposible, en el origen de los lenguajes, saber lo que significaban *kin-*

neah y *niouph* en la mente de otro hombre, sin mediar una explicación, puesto que no son sino signos voluntarios para cada quien.

§ 46. *Ejemplo de substancias en la palabra* "zahab". Consideremos ahora de manera semejante los nombres de las substancias, cuando primeramente fueron aplicados. Uno de los hijos de Adán, vagabundeando por las montañas, encuentra una substancia brillante que le halaga la vista. La lleva a casa de Adán quien, después de examinarla, advierte que es dura, que tiene un color amarillo brillante y que pesa mucho. Éstas son quizá las únicas cualidades que advierte en un principio; y abstrayendo esa idea compleja, que consiste de una substancia que tiene ese peculiar color amarillo brillante, dotada de un gran peso en proporción a su volumen, le da el nombre de *zahab*, para denominar y señalar todas las substancias que tengan en ellas esas cualidades sensibles. Es evidente que, en este caso, Adán obra de una manera muy diferente de como obró al formar las ideas de modos mixtos, a las cuales dio los nombres de *kinneah* y de *niouph*; porque, entonces, reunió unas ideas con sólo su imaginación, sin tomarlas de la existencia de ninguna cosa, y les dio nombres para denominar todo cuanto se ajustara a sus ideas abstractas, sin considerar si semejantes cosas existían o no existían. En este caso, el patrón era obra suya. Pero al formarse su idea acerca de esa substancia nueva, sigue un camino muy contrario. En este caso, la naturaleza le proporciona un patrón; de manera que, queriendo representárselo a sí mismo por la idea que tiene acerca de él, aun cuando ese patrón esté ausente, no incluye en su idea compleja ninguna idea simple que no sea de aquellas de las que tiene percepción en la cosa misma. Se cuida de que su idea se ajuste al arquetipo, y se propone que el nombre signifique una idea así ajustada.

§ 47. Esta porción de materia que Adán denominó con el nombre de *zahab*, siendo enteramente diferente de cualquier otra que hubiere visto antes, no creo que nadie niegue que sea una especie distinta, que tenga su esencia peculiar, y que ese nombre de *zahab* sea la señal de la especie y un nombre que pertenece a todas las cosas que participen en esa esencia. Pero aquí se ve llanamente que la esencia significada por Adán con el nombre *zahab* no era otra cosa sino un cuerpo duro, brillante, amarillo y muy pesado. Pero la mente inquisitiva del hombre, que no se conforma con el conocimiento de estas, diré, cualidades superficiales, incita a Adán a llevar a cabo un examen más cuidadoso. Por eso, se pondrá a

golpear esa materia con piedras, para ver qué puede descubrir en el interior. Averigua que cede a los golpes, pero que no se separa fácilmente en pedazos; averigua que se dobla sin romperse. ¿No debe, entonces, añadir la ductilidad a su idea anterior, y hacer que forme parte de la esencia de esa especie significada por la palabra *zahab?* Nuevas pruebas sirven para descubrir la fusibilidad y la fijeza; ¿no, entonces, también estas cualidades, por la misma razón que fueron admitidas las otras, deberán quedar incluídas en la idea compleja significada por la palabra *zahab?* Si se dice que no, ¿qué razón podrá aducirse en favor de alguna, que no sirva en favor de todas? Y si se deben incluir estas cualidades, entonces todas las demás propiedades que sean descubiertas en esa materia, en virtud de nuevos experimentos, tendrán también, por la misma razón, que formar parte de los ingredientes de la idea compleja que ha sido significada por la palabra *zahab,* y de esa manera ser la esencia de la especie designada con ese nombre. Y siendo sin fin esas tales propiedades es llano que la idea formada de esa manera, según un tal arquetipo, será siempre inadecuada.

§ 48. *Las ideas de las substancias son imperfectas y, por lo tanto, diversas.* Pero eso no es todo; se seguiría, además, que los nombres de las substancias tendrían no solamente diferentes significados en boca de diversos hombres (como en verdad tienen), sino que se supondría que así era, lo cual acarrearía gran confusión en los lenguajes. Porque, si se supusiera que cada cualidad que cualquiera descubriese en cualquier materia, formara una parte necesaria de la idea compleja significada por el nombre común que se le hubiere dado, se seguiría forzosamente que los hombres deben suponer que la misma palabra significa cosas diferentes en hombres diferentes, puesto que no se puede dudar que diferentes hombres puedan haber descubierto diversas cualidades en substancias de una misma denominación, de las cuales otros nada supieran.

§ 49. *Por lo tanto, para fijar sus especies, se ha supuesto una esencia real.* A fin, pues, de evitar eso, los hombres han supuesto una esencia real perteneciente a cada especie, esencia de la cual fluyen todas esas propiedades, pretendiendo que el nombre dado a la especie significa esa esencia. Pero como no tienen ninguna idea de esa esencia real en las substancias y como sus palabras no significan nada que no sean las ideas que tienen, lo único que se logra por ese intento es poner el nombre o sonido en lugar de la cosa

que tiene esa esencia real, pero sin saber qué sea esa esencia real; y esto es lo que hacen los hombres cuando hablan de las especies de las cosas, suponiendo que han sido establecidas por la naturaleza y distinguidas por unas esencias reales.

§ 50. *La cual suposición de nada sirve.* Porque consideremos, cuando afirmamos que todo oro es fijo, que o bien se quiere decir que la fijeza es una parte de la definición, parte de la esencia nominal significada por la palabra *oro,* de manera que esta afirmación, *todo oro es fijo,* no contiene nada sino el significado del término *oro;* o bien quiere decirse que la fijeza, no siendo parte de la definición de la palabra *oro,* es una propiedad de esa substancia misma, en cuyo caso, es llano que la palabra *oro* está en lugar de una substancia, que tiene la esencia real de una especie de cosas establecida por la naturaleza; substitución que da a esa palabra un significado tan confuso e incierto que, aunque la proposición, *el oro es fijo,* sea en ese sentido una afirmación de algo real, será una verdad que nos fallará siempre en su aplicación particular, de suerte que carece de utilidad real y de certidumbre. Porque, por más verdadero que sea que todo oro, es decir, todo lo que tenga la esencia real del oro, es fijo ¿de qué puede eso servir, si no sabemos lo que es o no es el oro, en ese sentido? Porque si no conocemos la esencia real del oro es imposible que lleguemos a conocer qué porción de materia tiene esa esencia, y, por consecuencia, si es o no oro verdadero.

§ 51. *Conclusión.* Para concluir: la misma libertad que al principio tuvo Adán para formar cualquier idea compleja de modos mixtos, sin seguir más modelo que sus propios pensamientos, todos los hombres la han tenido siempre desde entonces; y la misma necesidad de conformar sus ideas de substancias a las cosas externas a él (a menos que hubiera querido engañarse voluntariamente a sí mismo), como si fuesen arquetipos hechos por la naturaleza, ha sido la misma a que han quedado sujetos todos los hombres desde entonces. La misma libertad, también, de que gozó Adán para imponer cualquier nombre nuevo a cualquier idea, la misma tiene todavía cualquier hombre (especialmente los iniciadores de los lenguajes, si acaso podemos imaginar unos tales), pero con sólo esta diferencia: que en los lugares donde los hombres en sociedad ya han establecido un idioma entre ellos, el significado de las palabras debe ser alterado con muchas precauciones y en muy pocos casos. Porque, estando ya provistos los hombres de nombres para sus ideas, y el uso común habiendo ya establecido nombres cono-

cidos para designar ciertas ideas, sería una cosa muy ridícula toda artificiosa aplicación de esas palabras en un sentido distinto. Quien tenga nuevas nociones, quizá, podrá, a veces, aventurarse a acuñar términos nuevos para poder expresarlas; pero los hombres tienen esa práctica por temeraria, y es incierto que el uso común llegue a darles curso corriente. Pero, en nuestra comunicación con los otros hombres, es necesario que las ideas que significamos con las palabras vulgares de cualquier lenguaje, las ajustemos a su conocido y propio significado (lo que ya he explicado ampliamente), o bien, es preciso dar a conocer la nueva significación que les concedemos.

Capítulo VII

DE LAS PARTÍCULAS

§ 1. *Las partículas ligan las partes o las frases enteras.* Además de las palabras que son los nombres de las ideas que están en la mente, hay muchas otras que sirven para significar la conexión que establece la mente entre las ideas o las proposiciones, vinculando unas con otras. Cuando la mente comunica sus pensamientos a los otros, no sólo tiene necesidad de signos que mienten las ideas que están presentes ante ella, sino que también necesita otros para mostrar o insinuar alguna acción particular suya que, en ese momento, se relaciona con sus ideas. Esto lo hace de diversas maneras, como con *es* y *no es*, que son las señales generales de la mente cuando afirma o cuando niega. Pero, además de la afirmación y de la negación, sin las cuales no hay en las palabras ni verdad ni falsedad, la mente, cuando declara sus sentimientos a los otros, conecta, no sólo las partes de las proposiciones, sino frases enteras, las unas con las otras, con todas sus diversas relaciones y dependencias a fin de producir un discurso coherente.

§ 2. *En ellas consiste el arte de bien-hablar.* Las palabras de que se vale la mente para significar la conexión que establece entre las diversas afirmaciones y negaciones, que une en un razonamiento continuado o narración, se llaman generalmente *partículas*; y es en el uso correcto de ellas en lo que más particularmente consiste la claridad y la belleza de un buen estilo. Para pensar bien, no basta que un hombre tenga ideas claras y distintas en sus pensamientos, ni que advierta la conformidad o inconformidad de algunas de ellas; es preciso que piense con ilación y que advierta la depen-

dencia mutua entre sus pensamientos y razonamientos. Y para bien expresar esos pensamientos, metódicos y racionales, le hacen falta palabras que muestren la conexión, la restricción, la distinción, la oposición, el énfasis, etc., que establece o pone en cada parte respectiva de su discurso. Equivocarse en el uso de esas partículas es tanto como sembrar confusión en quien escucha, en lugar de informarle; y es por eso por lo que esas palabras, que no son por sí mismas en verdad nombres de ninguna idea, son de un uso tan constante e indispensable en los lenguajes, y contribuyen mucho a que los hombres se expresen bien.

§ 3. *Muestran la relación que la mente establece entre sus pensamientos.* Esta parte de la gramática ha sido, quizás, tan descuidada como otras partes suyas han sido cultivadas con exceso de diligencia. A los hombres les es fácil escribir, sin interrupción, acerca de los casos y de los géneros, de los modos y de los tiempos, de los gerundios y de los supinos. En estos y otros temas semejantes se ha puesto mucho empeño, y en algunos lenguajes, hasta las mismas partículas han quedado arregladas, con mucho aparato de exactitud, de acuerdo con sus diversos órdenes. Pero, si es cierto que las preposiciones, las conjunciones, etc., son nombres bien conocidos en la gramática, y que las partículas conocidas con esos nombres han sido cuidadosamente arregladas en sus distintas subdivisiones, sin embargo, quien desee mostrar el empleo correcto de las partículas, y cuál es su significación y fuerza, tendrá que esforzarse un poco más: tendrá que adentrarse en sus propios pensamientos, y observar con esmero las diversas posturas que adopta su mente cuando está en el acto discursante.

§ 4. Para explicar esas palabras, no basta tampoco traducirlas, como se hace de ordinario en los diccionarios, con palabras de otro idioma que más se acerquen a su significado; porque, por lo común, tan difícil es comprender lo que quieren decir en un idioma como en otro. Todas ellas son unas señales de alguna acción o de alguna insinuación de la mente, y, por lo tanto, para comprenderlas bien, es necesario estudiar diligentemente las diferentes perspectivas, posturas, situaciones, giros, limitaciones, excepciones, y otros pensamientos de la mente para los cuales carecemos de nombres o los que tenemos son muy deficientes. De esa clase de pensamientos hay una gran variedad, y que con mucho exceden el número de partículas que ofrecen la mayoría de los lenguajes para poder expresarlos; y por eso no debe sorprendernos que la mayoría de esas partículas tengan diversas y a veces opuestas significaciones.

En la lengua hebrea, hay una partícula que está compuesta de sólo una letra, pero de la cual se cuentan, si no me engaña la memoria, setenta, y seguramente más de cincuenta, significaciones distintas.

§ 5. *Ejemplo de la partícula* but *(pero). But* es una de las partículas más familiares de nuestra lengua (es decir, la lengua inglesa); y quien diga que es una conjunción adversativa y que responde al *sed* latino, o al *mais* francés, cree haberla explicado suficientemente. Pero a mí me parece que insinúa diversas relaciones que la mente les concede a diversas proposiciones o a sus partes, las cuales une por medio de ese monosílabo.

Primero, en la frase "*but to say no more*" (*pero,* para no decir más), la partícula insinúa que la mente se detiene en el camino que llevaba, antes de haber llegado al fin.

Segundo, en la frase "*I saw but two plants*" (no vi más plantas, *pero* dos), la partícula muestra que la mente restringe el número de lo que expresa, por medio de una negación de las demás plantas.

Tercero, "*You pray, but it is not that God would bring you to the true religion*" (rezas, *pero* no rezas para que Dios te conduzca hacia la religión verdadera).

Cuarto, "*but that he would confirm you in your own*" (*pero* para que te confirme en la propia). El primero de esos *buts* (peros) insinúa una suposición, en la mente, de algo distinto a lo que debiera ser; y el segundo muestra que la mente establece una oposición directa entre lo que sigue y lo que precede.

Quinto, en la frase "*All animals have sense; but a dog is an animal*" (todos los animales, a no dudarlo, tienen sensación; *pero* un perro es un animal), la partícula no significa sino que la segunda proposición está unida a la primera, como la menor de un silogismo.

§ 6. *Sólo hemos tocado ligeramente el asunto.* No dudo que a estas significaciones de la palabra *but* se podrían añadir muchas más, si mi propósito fuera examinarla en toda su extensión y considerarla en todos los lugares en que aparece. Si alguien quisiera tomarse ese trabajo, dudo que, en todas las maneras en que se usa, pudiera merecer el título de *partícula adversativa,* que es el que le conceden los gramáticos. Pero aquí no me he propuesto entrar en una explicación pormenorizada de esta clase de signos. Los ejemplos que he dado podrán motivar que se reflexione sobre el uso y la fuerza de las partículas en los idiomas, y nos conducirán a la contemplación de las diversas acciones que nuestra mente

ha encontrado el modo de insinuar a otros por medio de esas expresiones, entre las cuales, algunas siempre encierran el sentido de una frase completa, y otras solamente lo encierran cuando aparecen en ciertas construcciones gramaticales.

CAPÍTULO VIII

DE LOS TÉRMINOS ABSTRACTOS Y CONCRETOS

§ 1. *Los términos abstractos no pueden predicarse el uno del otro, y por qué.* Las palabras comunes del lenguaje, y el uso habitual que hacemos de ellas, habrían podido arrojar luz sobre la naturaleza de nuestras ideas, con sólo que las hubiéramos considerado con atención. Según ya mostramos, la mente tiene el poder de abstraer sus ideas, de manera que así se convierten en esencias; en esencias generales por medio de las cuales se distinguen las diversas clases de cosas. Ahora bien, como cada idea abstracta es distinta, de modo que de cualquiera de dos de ellas, una jamás puede ser la otra, la mente podrá, por su conocimiento intuitivo, percibir su diferencia; y es por eso por lo que, en las proposiciones, no hay dos ideas totales que puedan ser afirmadas la una de la otra. Esto lo advertimos en el uso común del lenguaje, que no permite que dos palabras abstractas, o dos nombres de ideas abstractas, puedan afirmarse la una de la otra. Porque, por más cercano que parezca ser su parentesco, y por más cierto que sea que el hombre es un animal, que es racional, que es blanco, etc., sin embargo, cada uno percibe de inmediato la falsedad de estas proposiciones: *la humanidad es animalidad, o es racionalidad, o es blancura*; y esto es tan evidente como puedan serlo las máximas más admitidas. Todas nuestras afirmaciones, pues, son tan sólo inconcretas; lo que equivale a afirmar que una idea abstracta no está unida a otra; las cuales ideas abstractas, tratándose de las substancias, pueden ser de cualquier clase, y tratándose de todo lo demás no son sino relaciones. Por lo demás, en las substancias, las más frecuentes son de potencias; por ejemplo, *un hombre es blanco* significa que la cosa que tiene la esencia de un hombre, también tiene en ella la esencia de blancura, que no es sino la potencia de producir la idea de blancura en alguien cuyos ojos sean capaces de descubrir objetos ordinarios; o, *un hombre es racional* significa que la misma cosa que tiene la esencia de un hombre también

tiene en ella la esencia de la racionalidad, es decir, la potencia de razonar.

§ 2. *Muestran la diferencia de nuestras ideas.* Esta distinción de los nombres nos muestra también la diferencia de nuestras ideas; porque, si las observamos, veremos que nuestras ideas simples tienen todas nombres abstractos así como nombres concretos, siendo el uno (para hablar en el lenguaje de los gramáticos) un substantivo, y el otro un adjetivo, como *blancura* y *blanco, dulzura* y *dulce.* Lo mismo vale respecto a nuestras ideas de modos y relaciones, como *justicia* y *justo, igualdad* e *igual,* pero con esta diferencia: que algunos de los nombres concretos de relaciones, principalmente entre los hombres, son substantivos, como *paternidad* y *padre;* de lo cual sería fácil ofrecer una razón. Empero, por lo que hace a nuestras ideas de substancias, tenemos poquísimos nombres abstractos, o más bien no tenemos ninguno. Porque, si es cierto que las escuelas han introducido las palabras *animalitas, humanitas, corporeitas* y algunos otros, son nada en comparación con el infinito número de nombres de substancias, respecto a los cuales las escuelas nunca fueron lo suficientemente ridículas para intentar acuñar con ellos unos nombres abstractos; y esos pocos que acuñaron y que pusieron en boca de sus escolares no han logrado todavía entrada en el uso común, ni han obtenido la autorización de la aprobación pública. Todo lo cual me parece que, por lo menos, insinúa la opinión de todo el género humano, de que no tienen ningunas ideas de las esencias reales de las substancias, puesto que carecen de nombre para designar tales ideas, los cuales nombres sin duda habrían tenido, si no hubiera sido que la conciencia de su propia ignorancia acerca de ellos los alejó de un intento tan ocioso. Y por eso, aun cuando tenían suficientes ideas para distinguir el oro de una piedra, y el metal de la madera, sin embargo, sólo con timidez se aventuraron a ofrecer términos como *aureitas* y *saxeitas, metalleitas* y *ligneitas,* u otros nombres semejantes, que se suponía significaban la esencia real de aquellas substancias, de las cuales sabían no tener ningunas ideas. Y a decir verdad, no fue sino la doctrina de las formas substanciales, y la confianza de personas que pretendían tener un conocimiento del cual carecían, lo que primero acuñó, y más tarde introdujo, términos como *animalitas* y *humanitas* y otros parecidos, los cuales, a pesar de todo, no pasaron mucho más allá de sus propias escuelas, y no lograron jamás arraigar entre los hombres de buen entendimiento. Ciertamente, *humanitas* fue una palabra de uso familiar entre los romanos, pero en un sentido muy diferente, pues no significaba la

esencia abstracta de ninguna substancia, sino que era el nombre abstracto de un modo, su concreto siendo *humanus*, y no *homo*.

CAPÍTULO IX
DE LA IMPERFECCIÓN DE LAS PALABRAS

§ 1. *Las palabras se usan para registrar y comunicar nuestros pensamientos.* Por cuanto se ha dicho en los capítulos anteriores, es fácil advertir la mucha imperfección que hay en los lenguajes, y cómo la naturaleza misma de las palabras hace que sea casi inevitable que muchas de ellas sean dudosas e inciertas en su significado. Para examinar la perfección o la imperfección de las palabras es necesario, primero, considerar su uso y su finalidad, porque en la medida en que puedan alcanzar eso, en esa medida serán más o menos perfectas. En ocasiones anteriores de esta disertación, hemos mencionado con frecuencia un doble uso de las palabras.

1. Uno es para el registro de nuestros propios pensamientos.
2. El otro, para comunicar a otros nuestros pensamientos.

§ 2. *Cualesquiera palabras sirven para el registro de nuestros pensamientos.* Por lo que toca a lo primero, o sea, para el registro de nuestros propios pensamientos para auxilio de nuestras memorias, por donde, como quien dice, hablamos con nosotros mismos, cualesquiera palabras sirven para el caso. Porque, como los sonidos son signos voluntarios e indiferentes de cualesquiera ideas, un hombre puede emplear las palabras que quiera a fin de significar sus propias ideas para sí mismo; y no tendrán en ellas imperfección alguna, con tal de que use de un modo constante el mismo signo para la misma idea, puesto que entonces no podrá menos de darse a entender el sentido de sus palabras, que es en lo que consiste el uso correcto y la perfección del lenguaje.

§ 3. *La comunicación por las palabras es civil o filosófica.* En segundo lugar, en cuanto a la comunicación por medio de las palabras, eso también tiene un uso doble:

1. Civil.
2. Filosófico.

Primero, por uso civil quiero decir esa comunicación de pensamientos y de ideas por medio de palabras, en cuanto sirve al sos-

tenimiento de la conversación y del comercio comunes acerca de los asuntos y negocios ordinarios de la vida civil, en las sociedades de los hombres, los unos entre los otros.

Segundo, por el uso filosófico de las palabras, quiero decir un uso tal de ellas como el que sirva para comunicar la noción precisa de las cosas, y para expresar en proposiciones generales las verdades ciertas e indubitables en que pueda descansar la mente, y con las cuales se satisfaga en su búsqueda del conocimiento verdadero. Se trata de dos usos muy distintos, y se requerirá mucho menor grado de exactitud para el primero que para el segundo, como veremos en lo que sigue.

§ 4. *La imperfección de las palabras es la dubitabilidad de su significado.* Puesto que el fin principal del lenguaje en la comunicación es el darse a entender, las palabras no cumplen bien ese fin, ni en el discurso civil, ni en el filosófico, cuando una palabra no provoca en el oyente la misma idea significada por ella en la mente de quien la pronuncia. Ahora bien, como los sonidos no tienen ninguna conexión natural con nuestras ideas, sino que derivan su significado de una arbitraria imposición por parte de los hombres, la dubitabilidad e incertidumbre en su significación, que es la imperfección de que aquí venimos hablando, más bien tiene su causa en las ideas significadas, que no en alguna incapacidad que hubiera en un cierto sonido más que en alguno otro para significar adecuadamente cualquier idea; porque, a ese respecto, todos los sonidos son igualmente perfectos.

Por consiguiente, lo que hace que algunas palabras sean más dudosas e inciertas que otras es la diferencia de las ideas que significan.

§ 5. *Causas de su imperfección.* Puesto que las palabras carecen de significación natural, las ideas significadas por ellas tienen que ser aprendidas y retenidas por quienes pretenden un intercambio de pensamientos, y sostener conversación inteligible con los otros en cualquier lenguaje. Pero esto es más difícil lograrlo:

1º Cuando las ideas significadas por las palabras son muy complejas, y están compuestas de un gran número de ideas juntas.

2º Cuando las ideas significadas por las palabras no tienen ninguna conexión cierta en la naturaleza, de manera que no haya ningún patrón establecido en la naturaleza que sirva para rectificarlas y ajustarlas.

3º Cuando la significación de una palabra queda referida a un patrón que no sea fácil conocer.

4º Cuando la significación de una palabra y la esencia real de la cosa no son exactamente las mismas.

Éstas son las dificultades anejas a la significación de varias palabras que son inteligibles. En cuanto a las que no son en absoluto inteligibles, como los nombres que significan algunas ideas simples que otro no puede conocer por carencia de los órganos o de las facultades apropiadas, como los nombres de los colores para un ciego, o de los sonidos para un sordo, no hace falta mencionarlas en este lugar.

En todos aquellos casos encontraremos una imperfección en las palabras, la cual explicaré con detenimiento al considerar la particular aplicación de las palabras a nuestras diversas clases de ideas. Porque, si las examinamos, advertiremos que los nombres de los modos mixtos se prestan más a ser dudosos e imperfectos en su significado, por las dos primeras razones; y los nombres de las substancias, por las dos últimas.

§ 6. *Los nombres de los modos mixtos son dudosos, primero, porque las ideas que significan son complejas.* Primero. Los nombres de los modos mixtos son susceptibles, muchos de ellos, de gran incertidumbre y obscuridad en su significación,

Primero, a causa de la excesiva composición que frecuentemente ofrecen esas ideas complejas. Para que las palabras sean servibles para los fines de la comunicación, es necesario (según ya se dijo) que provoquen exactamente en el oyente la misma idea significada por ellas en la mente de quien las pronuncia. Faltando eso, los hombres se llenan mutuamente las cabezas de ruidos y sonidos, pero no logran comunicar sus pensamientos, ni presentan a la mirada del otro sus ideas, que es la finalidad del discurso y del lenguaje. Pero cuando una palabra significa una idea muy compleja, que sea compuesta y nuevamente compuesta, no es fácil que los hombres se formen y retengan esa idea de un modo tan exacto como para que el nombre de uso común signifique precisamente la misma idea, sin la menor variante. Por eso acontece que los nombres que los hombres les han dado a ideas muy compuestas, como son en su mayoría los nombres morales, raramente tienen para dos hombres la misma precisa significación, ya que pocas veces la idea de un hombre se ajusta a la de los otros, y frecuentemente difiere de su propia idea en distintos momentos, de, por ejemplo, la que tenía ayer, o de la que tendrá mañana.

§ 7. *Segundo, porque no tienen patrones.* Segundo, porque como los nombres de los modos mixtos, en su mayoría, carecen de pa-

trones en la naturaleza que sirvan para rectificar y ajustar su significado, acontece que son muy variados y dudosos. Son conjuntos de ideas que han sido reunidas al gusto de la mente en prosecución de sus propios fines discursivos, y ajustadas a sus propias nociones, con lo que se propone no copiar nada que realmente exista, sino denominar y ordenar las cosas en cuanto se conforman con aquellos arquetipos o formas que se ha hecho. Quien, el primero, introdujo en el lenguaje las palabras *simular, halagar* y *fisgar,* juntó, según le pareció adecuado, las ideas que así quiso significar; y así como ahora acontece respecto a cualesquiera nombres nuevos de modos que se introducen en el lenguaje, así, también, aconteció con los antiguos, cuando primero fueron empleados. Por lo tanto, los nombres que significan colecciones de ideas que la mente reúne a su arbitrio, deben necesariamente ser de dudosa significación, cuando semejantes colecciones no se encuentran en ninguna parte constantemente reunidas en la naturaleza, y cuando no hay patrones que puedan mostrarse a fin de que los hombres puedan ajustarlas. Lo que significan las palabras *asesinato, sacrilegio,* etc., nunca podrá saberse a partir de las cosas mismas; muchas de las partes de esas ideas complejas no son visibles en la acción misma: la intención de la mente, o la relación a alguna cosa sagrada, que forman parte del asesinato y del sacrilegio, no tienen ninguna conexión necesaria con la acción externa y visible de quien comete uno u otro crimen; y la acción de oprimir el gatillo de la pistola con que se comete un asesinato, y que quizá sea toda la acción visible, no tiene ninguna conexión natural con aquellas otras ideas que en conjunto forman la idea llamada *asesinato.* Obtienen su unión y su combinación, únicamente, del entendimiento que las reúne bajo un nombre; pero como las reúne sin regla alguna, ni modelo, no puede menos de ser que la significación del nombre que alude a unos conjuntos de ideas tan voluntarios, frecuentemente sea varia en la mente de hombres diferentes, que no cuentan con ninguna regla establecida para normarse y normar sus nociones en esa clase de ideas arbitrarias.

§ 8. *La propiedad en el hablar no basta como remedio.* Es cierto que, en este caso, el uso común, que norma la propiedad en el hablar, puede suponerse que ofrece algún auxilio en el establecimiento de la significación del lenguaje; y no puede negarse que así sea hasta cierto punto. El uso común norma suficientemente el sentido de las palabras, cuando se trata de la conversación ordinaria; pero como nadie está investido de autoridad para establecer el significado preciso de las palabras, ni para de-

terminar a qué idea debe anexarlas cada quien, el uso común no basta para ajustarlas a las exigencias del discurso filosófico; porque apenas hay un nombre de alguna idea muy compleja (para no hablar de otras), que en el uso común no tenga gran latitud, y que, aun dentro de los límites de la propiedad, no pueda convertirse en signo de ideas muy diferentes. Pero además, como la regla y medida de la propiedad en el hablar no es algo establecido, frecuentemente es asunto de disputa si el uso de tal o cual palabra sea o no el propio. De todo lo cual, resulta evidente que los nombres de esa especie de ideas muy complejas están naturalmente afectados por la imperfección de tener un significado incierto y dudoso; y aun entre hombres que ponen empeño en entenderse mutuamente, esos nombres no siempre significan la misma idea para el que habla y el que escucha. Aunque los nombres de *gloria* y de *gratitud* sean los mismos en boca de cada uno en todo un mismo país, sin embargo, la idea compleja que cada quien tiene en la mente, o que pretende significar por uno de esos nombres, es sensiblemente muy diferente según el uso que haga de ellos la gente que habla el mismo lenguaje.

§ 9. *La manera como se aprenden esos nombres también contribuye a su dubitabilidad.* También la manera como ordinariamente se aprenden esos nombres de los modos mixtos contribuye no poco a la dubitabilidad de su significado. Porque, si observamos la manera como los niños aprenden los lenguajes, veremos que, para hacerles comprender el significado de los nombres de las ideas simples o substancias, la gente, de ordinario, les muestra la cosa de la cual quiere que el niño tenga idea, y después le repite el nombre que la significa, como *blanco, dulce, leche, azúcar, perro, gato,* etc. Pero en cuanto a los modos mixtos, especialmente los más importantes, es decir, las palabras morales, es habitual que primero se aprendan los sonidos, y entonces, para aprender qué ideas complejas significan, o bien se atienen a las explicaciones que les dan otros, o bien (y es lo que acontece casi siempre) se les deja a su propia observación e industria. Y como no ponen mucho empeño en la búsqueda del sentido verdadero y preciso de los nombres, resulta que esas palabras morales no son sino meros sonidos en la boca de la mayoría de los hombres; o, cuando algún sentido tienen, es por lo común un sentido muy vago e indeterminado, y, por lo tanto, obscuro y confuso. Y hasta aquellos hombres que han fijado sus nociones con mayor esmero, apenas logran evitar el inconveniente de hacer que esos nombres signifiquen ideas complejas, diferentes de aquellas que otros, aun

tratándose de hombres inteligentes y estudiosos, significan al usar el mismo nombre. ¿Dónde se encuentra, por ejemplo, una disputación, una plática ordinaria acerca del honor, de la fe, de la gracia, de la religión, de la iglesia, etc., en que no sea fácil observar las diferentes nociones que los hombres tienen sobre esos tópicos; lo que se reduce a esto: que no están de acuerdo sobre la significación de tales palabras, y que no son las mismas las ideas complejas que tienen en la mente y que quieren significar con esos términos, de manera que todas las disidencias que se siguen en esos casos, no son sino en torno al sentido de un sonido? Así, vemos que no hay fin a la interpretación de la ley, ya divina, ya humana: un comentario engendra otro comentario, y cada explicación da materia a una nueva explicación, y no hay manera de poner término en la delimitación, en las distinciones y variaciones de los sentidos de esas palabras morales. Como estas ideas son obra de los hombres, los hombres siempre tienen el poder de multiplicarlas hasta el infinito. Muchos hombres hay que, quedando, a primera lectura, bien satisfechos del significado de un pasaje en la Escritura o de una cláusula en el código, acaban por perderse completamente cuando consultan a los comentadores, cuyas elucidaciones provocan o aumentan las dudas y acarrean la obscuridad respecto al punto en cuestión. No digo esto porque piense que los comentarios sean inútiles, sino para mostrar cuán inciertos son naturalmente los nombres de los modos mixtos, aun en boca de quienes tenían, tanto la intención, como la capacidad de hablar tan claramente como el lenguaje era capaz de expresar sus pensamientos.

§ 10. *De aquí resulta una inevitable obscuridad en los antiguos autores.* Será innecesario advertir cuánta obscuridad tendrá que haber inevitablemente, por esa razón, en los escritos de los hombres que vivieron en edades remotas y en diferentes países, puesto que los numerosos volúmenes escritos por hombres doctos que han empleado de ese modo sus pensamientos son una prueba más que suficiente para mostrar cuánta atención, cuánto estudio, cuánta sagacidad y cuánto raciocinio hace falta para desentrañar el sentido verdadero de los antiguos autores. Pero, como no hay ningunos escritos de que sea menester preocuparnos en ser muy solícitos por averiguar su sentido, salvo aquellos que contengan verdades que se nos requiere que creamos, o leyes que debemos acatar, y de cuya falsa interpretación o de cuya transgresión nos vendrían graves inconvenientes, podemos mostrarnos menos ansiosos acerca del sentido de otros autores, quienes, puesto que escribieron tan sólo

sus propias opiniones, no nos ponen en mayor apremio por conocerlas, que lo están ellos por conocer las nuestras. Y como nuestro bien y nuestro mal no dependen de sus decretos, podemos sentirnos seguros en nuestra ignorancia acerca de sus nociones, y, por lo tanto, al leerlos, si no han sabido usar sus palabras con la debida claridad y perspicuidad, podemos dejarlos de lado, y, sin ánimo de ofenderlos, decir para nuestros adentros:

si non vis intelligi, debes negligi.
(si no quieres ser comprendido, procura que no se cuiden de ti).

§ 11. *La significación de los nombres de las substancias es dudosa.* Si es cierto que la significación de los nombres de los modos mixtos es incierta, porque no hay patrones reales existentes en la naturaleza a los cuales se refieran esas ideas y por las cuales puedan ajustarse, los nombres de las substancias son de dudosa significación por una razón opuesta, a saber: porque se supone que las ideas que significan se conforman con la realidad de las cosas y se les refiere a patrones ofrecidos por la naturaleza. En nuestras ideas de substancias no tenemos la libertad, como en las de los modos mixtos, de formar las combinaciones que nos parezcan las propias para ser las notas características que sirven para ordenar y dominar las cosas. En aquéllas, es preciso apegarnos a la naturaleza, ajustar nuestras ideas complejas a las existencias reales y regular la significación de sus nombres por las cosas mismas, si es que queremos que nuestros nombres sean signos de ellas y que las signifiquen. En este caso, ciertamente, tenemos patrones a seguir; pero patrones que harán muy incierta la significación de sus nombres, porque los nombres han de tener un sentido muy vago y muy vario, si las ideas que significan quedan referidas a unos patrones exteriores que o no pueden ser conocidos en absoluto, o solamente pueden ser conocidos de un modo incierto e imperfecto.

§ 12. *Los nombres de las substancias se refieren, primero, a esencias reales que no pueden ser conocidas.* Los nombres de las substancias tienen, según se ha mostrado, una doble referencia en su uso común.

Primero. Algunas veces se supone que significan la constitución real de las cosas, y que, por lo tanto, se ajustan a dicha constitución, de la cual fluyen todas sus propiedades, y en la cual todas ellas se centran. Empero, como esa constitución real, o (como se la llama habitualmente) esa esencia, nos es completamente

desconocida, todo sonido que se emplee para significarla tendrá que ser muy incierto en su aplicación, y será imposible saber qué cosas son o deben ser llamadas *caballo* o *antimonio,* cuando se emplean esas palabras como esencias reales, de las cuales carecemos por completo de una idea. Y, por lo tanto, en ese supuesto, y como los nombres de las substancias quedan referidos a patrones que no podemos conocer, su significación no podrá nunca ajustarse a esos patrones y establecerse de acuerdo con ellos.

§ 13. *Los nombres de las substancias se refieren, segundo, a cualidades coexistentes que sólo imperfectamente se conocen.* Segundo. Como lo que significan de un modo inmediato los nombres de las substancias no es sino las ideas simples que se advierten coexistir en las substancias, esas ideas, en cuanto reunidas en las diversas clases de cosas, son los verdaderos patrones a los cuales quedan referidos sus nombres, y por los cuales pueden rectificarse sus significaciones. Pero tampoco estos arquetipos sirven tan fielmente a ese propósito como para dejar a esos nombres sin variados e inciertos significados. Porque, como esas ideas simples que coexisten y que están reunidas en un mismo sujeto son muy numerosas, y como todas tienen igual derecho a quedar incluídas dentro de la idea compleja específica que deberá ser significada por el nombre específico, los hombres, a pesar de que se propongan a sí mismos considerar precisamente el mismo sujeto, sin embargo se forjan ideas muy diferentes acerca de él, de manera que el nombre que usan para mentarlo acaba por tener, para diversos hombres, significaciones muy diferentes. Las cualidades simples que componen la idea compleja, puesto que la mayor parte son potencias en relación a los cambios que son capaces de producir en los otros cuerpos, o capaces de recibir de ellos, son casi infinitas. Quien observe tan sólo cuán gran variedad de alteraciones puede sufrir cualquiera de los metales más bajos a causa de las diferentes aplicaciones de sólo el fuego, y cuántos más cambios puede experimentar cualquiera de esos metales a manos de un químico por aplicación de otros cuerpos, no se asombrará si estimo que no es nada fácil inventariar las propiedades de los cuerpos, y de llegar a conocerlas todas por las vías de la investigación de que son capaces nuestras facultades. Como esas propiedades, por lo menos, son tantas, que ningún hombre puede llegar a saber su número preciso y definido, varios hombres las descubren diferentemente según la diversidad de habilidad, de atención y de manera de manejar los cuerpos, y, por lo tanto, no pueden menos de tener diferentes ideas de una misma substancia, con lo que convierten

la significación de su nombre común en algo muy vario y muy incierto. Porque, como las ideas complejas de substancias se componen de aquellas ideas simples que se supone coexisten en la naturaleza, cada quien tiene el derecho de incluir en su idea compleja aquellas cualidades que ha encontrado que están unidas. Porque, aun cuando en la substancia llamada *oro*, uno se conforme con incluir el color y el peso, habrá otro que piense que será preciso, en su idea de oro, juntar al color la cualidad de solubilidad en agua regia, como otro creerá que es necesario juntar la de fusibilidad, ya que la solubilidad en agua regia es una cualidad tan constantemente unida al color y al peso del oro como lo es la fusibilidad, o cualesquiera otras; y habrá, así, quienes incluyan la ductibilidad o la fijeza, etc., según hayan sido enseñados por tradición o por experiencia Pero ¿quién, entre todos éstos, ha establecido la correcta significación de la palabra *oro?* ¿O quién será el juez que la determine? Cada quien encuentra su patrón en la naturaleza, al cual se remite, y no sin razón piensa que le asiste el mismo derecho para incluir en su idea compleja, significada por la palabra *oro,* aquellas cualidades que por experiencia ha encontrado unidas, como otro, que no haya practicado un examen tan esmerado, tiene para no incluirlas, o como un tercero, que haya hecho otros experimentos, tiene para incluir otras cualidades. Porque, como la unión de esas cualidades, en la naturaleza, es el fundamento verdadero de su unión en una idea compleja ¿quién puede decir que una de ellas tenga mejor título para quedar incluída o excluída que otra? De donde siempre se seguirá inevitablemente que las ideas complejas de las substancias ofrecerán gran variedad entre los hombres que emplean un mismo nombre para designarlas, de suerte que la significación de esos nombres será muy incierta.

§ 14. Además, apenas hay alguna cosa particular existente que, en algunas de sus ideas simples, no se comunique en un mayor número, y en otras, en un menor número de seres particulares. ¿Quién será el que determine, en esos casos, cuáles son las que deben constituir la colección precisa que ha de ser significada por el nombre específico, o quién podrá con autoridad legítima prescribir cuáles cualidades obvias o comunes deben quedar excluídas, y cuáles, más secretas o más particulares, han de ser incluídas en el significado del nombre de cualquier substancia? Todo lo cual, en conjunto, rara vez o nunca deja de producir esa significación varia y dudosa en los nombres de las substancias, que

causa tanta confusión, disputas y equívocos, cuando venimos a emplearlos para usos de filosofía.

§ 15. *Con semejante imperfección, esos nombres pueden servir para uso civil, pero no para uso filosófico.* Es cierto que, por lo que se refiere a la conversación civil y común, los nombres generales de las substancias, fijados en su significación ordinaria por algunas cualidades obvias (como por la forma y la figura en cosas generadas por propagación seminal conocida, y respecto a otras substancias, en su mayoría, por el color unido a otras cualidades sensibles), sirven lo bastante para designar las cosas de que los hombres quieren dar a entender que hablan; y así, por ejemplo, conciben suficientemente, por lo general, las substancias mentadas en las palabras *oro* o *manzana,* a fin de distinguir una de la otra. Pero tratándose de investigaciones y debates filosóficos, donde hay que establecer verdades generales, y donde se deducen consecuencias de ciertas tesis expuestas, allí se verá que la significación precisa de los nombres de las substancias no solamente no está bien establecida, sino que es muy difícil establecerla. Por ejemplo, quien incluya la maleabilidad o un cierto grado de fijeza en su idea compleja de oro, podrá hacer proposiciones relativas al oro, y sacar consecuencias de ellas que verdadera y claramente se deducen del oro, entendido en ese sentido; sin embargo, serán tales que otro hombre no comulgará con ellas, ni podrá admitirlas, ni se dejará convencer de su verdad, con sólo que ese hombre no incluya la maleabilidad, ni ese grado de fijeza, en la idea compleja que el nombre *oro* signifique en el uso que él haga de dicho nombre.

§ 16. *Ejemplo con el nombre* "líquido". Es ésta una natural y casi inevitable imperfección de casi todos los nombres de substancias en todos los lenguajes; lo cual pronto averiguarán los hombres cuando, pasando de tener nociones confusas y vagas, se alleguen a investigaciones más estrictas y cerradas, porque entonces se convencerán de cuán dudosas y obscuras son en su significación esas palabras que, en el uso ordinario, parecían tan claras y bien determinadas. En una ocasión asistí a una junta de médicos muy doctos y discretos, en que surgió por azar la cuestión de si por los filamentos de los nervios pasaba algún líquido. Habiendo durado un buen rato el debate y estando divididas las opiniones con variedad de argumentos, yo (acostumbrado ya a sospechar que la mayoría de las disputas son más acerca del significado de las palabras, que no acerca de una diferencia real en el concepto de las cosas) les

rogué que, antes de proseguir la disputa, examinaran primero y establecieran entre ellos qué significación tenía la palabra *líquido*. En un principio mostraron cierto asombro ante la proposición, y si hubieran sido personas menos discretas, posiblemente la habrían tomado por muy frívola o extravagante, puesto que no había presente nadie que no creyera entender sino muy perfectamente lo significado por la palabra *líquido,* la cual, creo también, no es uno de los nombres de substancias que ofrezcan mayor complejidad. Sin embargo, accedieron todos a mi petición, y habiendo procedido al examen, descubrieron que el significado de esa palabra no estaba tan establecido, ni era tan seguro como habían imaginado, sino que cada uno convertía la palabra en signo de una idea compleja diferente. Esto los hizo percibir que lo principal de su disputa recaía en la significación de aquel término, y que era poca la diferencia entre ellos acerca de su opinión respecto al paso de algún flúido o de una materia sutil por los conductos de los nervios, aun cuando no fue tan fácil convenir si debería o no llamarse *líquido,* cosa que, cuando cada uno lo ponderó, todos admitieron no merecía la pena debatir.

§ 17. *Ejemplo con el nombre* "oro". Hasta qué punto sea ése el caso en la mayoría de las disputas en que los hombres tanto se enardecen, es asunto del que, quizá, tendré ocasión de hablar en otro lugar. Consideremos aquí, tan sólo, con un poco más de exactitud el ejemplo arriba citado de la palabra *oro,* y veremos lo difícil que resulta determinar con precisión su significado. Me parece que todos estarán de acuerdo en que significa un cuerpo de cierto color amarillo brillante; y como ésa es la idea a la cual los niños han anexado ese nombre, la parte amarillo brillante de la cola de un pavo real es, para ellos, propiamente oro. Otros, descubriendo que la fusibilidad va unida a ese color en ciertas partículas de materia, forman con esa combinación una idea compleja a la que dan el nombre de *oro* para denotar esa clase de substancia, de manera que excluyen del oro todos los cuerpos amarillos brillantes que el fuego puede reducir a cenizas, y sólo admiten como de esa especie o quedando comprendidas bajo el nombre de *oro* aquellas substancias que, teniendo aquel color amarillo brillante, quedan reducidas a fusión por el fuego, y no a cenizas. Otro, por una razón parecida, añade el peso, que, siendo una cualidad tan estrechamente unida a aquel color como la fusibilidad, le parecerá que tiene igual título para quedar incluída en su idea, y a ser significada por aquel nombre, y que, por lo tanto, la otra idea que solamente consta de cuerpo, de color y

de fusibilidad es imperfecta, y así sucesivamente respecto a todas las demás cualidades. Y en esto nadie puede ofrecer una razón por la cual algunas de las cualidades inseparables que siempre están unidas en la naturaleza, deberían quedar incluídas en la esencia nominal, y otras deberían quedar excluídas; o por qué la palabra *oro*, significando esa clase de cuerpo de que está hecho el anillo que trae en el dedo, debería determinar esa clase por su color, por su peso y por su fusibilidad, más bien que por su color, su peso y su solubilidad en agua regia, puesto que el disolverlo por acción de ese líquido es algo tan inseparable de él como su fusión por el fuego; y ambas cosas no son, en realidad, sino relaciones que aquella substancia tiene con otros dos cuerpos dotados de la potencia de operar sobre ella de diferente manera. Porque ¿a qué título puede afirmarse que la fusibilidad sea parte de la esencia significada con la palabra *oro*, y que la solubilidad no sea sino una de sus propiedades? O bien, ¿por qué su color ha de ser parte de la esencia, y su maleabilidad sólo sea una propiedad? Y todo cuanto quiero decir es esto: que no siendo todas éstas sino propiedades que dependen de la constitución real de esa substancia, y que esas propiedades no siendo sino potencias activas o pasivas, en relación con otros cuerpos, no hay nadie que esté investido de autoridad para determinar que la significación de la palabra *oro* (en cuanto referida a un tal cuerpo existente en la naturaleza), corresponda más bien a una cierta colección de ideas que pueden encontrarse en ese cuerpo, que no a otra colección diferente. De donde se sigue que la significación de ese nombre debe ser inevitablemente muy incierta, puesto que, como ya se ha dicho, diversas personas observan diversas propiedades en la misma substancia, y pienso que puedo añadir que nadie las observa todas en absoluto. Por lo tanto, no tenemos sino descripciones muy imperfectas de las cosas, y las palabras tienen significación muy incierta.

§ 18. *Los nombres de las ideas simples son los menos dudosos.* Por lo que se ha dicho, es fácil advertir lo que ya antes se notó, a saber: que, entre todos, los nombres de las ideas simples son los menos expuestos a equívoco, y ello por las siguientes razones. Primera, porque, como las ideas que significan no son sino una percepción única, es mucho más fácil adquirirlas y se retienen de un modo más claro que las ideas más complejas, y, por lo tanto, no están expuestas a la incertidumbre que generalmente acompaña a las ideas compuestas acerca de las substancias y de los modos mixtos, en las cuales no es fácil convenir en el número preciso

de ideas simples que las forman, ni retenerlas tan inmediatamente en la mente. Segunda, porque las ideas simples jamás quedan referidas a ninguna otra esencia, sino meramente a la percepción que significan de un modo inmediato, la cual referencia es lo que naturalmente hace que el significado de los nombres de las substancias cause tal perplejidad y lo que provoca tantas disputas. Los hombres que no usan con mala fe sus palabras o que no se proponen confundir con sutilezas, raramente se equivocan, en un lenguaje que conozcan, en la significación de los nombres de las ideas simples: *blanco* y *dulce, amarillo* y *amargo,* porque son palabras que llevan consigo un sentido muy obvio que todo el mundo entiende con precisión, o que fácilmente se percibe cuando se ignora, de manera que se busca ser informado acerca de él. Pero cuál sea el conjunto preciso de ideas simples significado en la palabra *modestia* o en la palabra *frugalidad,* según las usen otros, no es cosa conocida con igual certidumbre. Y por más que nos inclinemos a pensar que sabemos bien lo que se quiere decir con las palabras *oro* o *fierro,* sin embargo, las ideas complejas precisas que otros quieren así significar no se pueden determinar tan ciertamente; y creo para mí que muy raramente se trata de una misma exacta colección de ideas en quien habla y en quien escucha; todo lo cual no puede menos de producir equívocos y disputas, cuando se emplean esas palabras en discursos en los cuales los hombres tratan de proposiciones universales, e intentan fijar en la mente verdades universales y deducir las consecuencias que de ellas se siguen.

§ 19. *Vienen en seguida los nombres de los modos simples.* Después de los nombres de las ideas simples, los de los modos simples son, por la misma regla, los menos expuestos a la duda e incertidumbre, y especialmente los de figura y número, de los cuales los hombres tienen ideas tan claras y distintas. Porque ¿quién, con deseo de entender, ha equivocado el sentido de *siete* o de *triángulo?* Y, en general, las ideas menos compuestas en cada especie son las que tienen nombres menos dudosos.

§ 20. *Los nombres más dudosos son los de modos mixtos muy compuestos y los de substancias.* Por lo tanto, los modos mixtos compuestos de pocas y obvias ideas simples tienen por lo general nombres de significación no muy incierta; pero los nombres de los modos mixtos que contienen un gran número de ideas simples son comúnmente de sentido muy dudoso e indeterminado, según ya se mostró. Los nombres de las substancias, puesto que van anexa-

dos a ideas que no son ni la esencia real, ni representaciones exactas de los patrones a que quedan referidas, están aún más expuestos a mayor imperfección e incertidumbre, especialmente cuando venimos a su empleo filosófico.

§ 21. *Por qué esta imperfección se pone en cuenta de las palabras.* Como el gran desorden que reina en nuestros nombres de las substancias procede principalmente de nuestra falta de conocimiento e inhabilidad de penetrar hasta la constitución real de las cosas, es probable que se extrañe por qué motivo pongo en cuenta de las palabras esa imperfección, y no más bien en cuenta de nuestro entendimiento. Este reparo tiene tanta apariencia de justicia, que me creo obligado a dar una razón del método que he seguido. Debo confesar, pues, que cuando inicié este tratado acerca del entendimiento, y durante bastante tiempo después, no tenía la menor idea de que iba a ser necesario entrar en alguna consideración acerca de las palabras. Pero, una vez despachado el asunto del origen y de la composición de nuestras ideas, empecé a examinar el alcance y la certidumbre de nuestro conocimiento, y descubrí que había una conexión tan estrecha con las palabras que, si no se notaba cuidadosamente su fuerza y su manera de significar, muy poco sería lo que podría decirse con claridad y precisión acerca del conocimiento, el cual, puesto que se refiere a la verdad, tenía que ver constantemente con las proposiciones, y aun cuando terminaba en las cosas, sin embargo, era tanto y tan principalmente por intervención de las palabras, que apenas parecían separables de nuestro conocimiento general. Por lo menos, las palabras se interponen tanto entre nuestro entendimiento y esa verdad que quisiera contemplar y aprehender, que, a semejanza del medio que atraviesan los objetos visibles, no sin frecuencia su desorden y obscuridad interponen una neblina ante nuestros ojos, desvirtuando así nuestro entendimiento. Si en las falacias que los hombres se imponen a sí mismos y a los otros, y en los equívocos que reinan en sus disputas y en sus nociones, consideramos cuanta parte se debe a las palabras y a sus significaciones inciertas o equívocas, tendremos motivo para pensar que no es éste un pequeño obstáculo en la vía del conocimiento, del cual obstáculo concluyo que debemos estar particularmente avisados, tanto más cuanto que tan lejos ha estado de advertirse como un inconveniente, que el arte de fomentarlo se ha convertido en asunto del estudio de los hombres, y ha obtenido la reputación de ser erudición y sutileza, como lo veremos en el siguiente capítulo. Pero me inclino a pensar que, si se examinaran con mayor cuidado las imperfecciones del len-

guaje, considerado como el instrumento del conocimiento, desaparecerían por sí solas muchas de las controversias que meten tanto ruido en el mundo; y el camino hacia el conocimiento y quizás, también, hacia la paz, quedaría mucho más expedito de lo que está.

§ 22. *Esto debería enseñarnos la moderación en el empeño de pretender imponer a otros nuestro sentir acerca de los autores antiguos.* Seguro estoy de que la significación de las palabras, en todos los lenguajes, puesto que depende mucho de los pensamientos, de las nociones y de las ideas de quien las usa, tiene que ser inevitablemente de gran incertidumbre para los hombres que hablan el mismo lenguaje y que son del mismo país. Esto es de tanta evidencia en los autores griegos que, quien examine sus escritos, descubrirá, en casi todos, un lenguaje distinto, aunque las mismas palabras. Pero, cuando a esta natural dificultad existente en todos los países se añade la circunstancia de países diferentes y de edades remotas, en que los que han hablado y escrito tenían nociones, temperamentos, costumbres, galas e imágenes verbales, etc., muy diferentes, circunstancias, que, cada una, influyeron en su día en el significado de sus palabras, aunque ahora para nosotros se han perdido y son desconocidas, cuando se considera todo eso, digo, no estará mal que seamos caritativos los unos con los otros respecto a nuestras interpretaciones o malos entendidos tocante a esas antiguas escrituras; las cuales, aunque sea de gran importancia comprender, están expuestas a las inevitables dificultades anejas al habla, la cual (si hacemos excepción de los nombres de las ideas simples y algunas cosas harto obvias) no es capaz, sin un constante definir de los términos, de comunicar, de una manera indubitable y cierta al oyente, el sentido y la intención del que habla. Y en pláticas sobre religión, sobre la ley y la moralidad, puesto que son asuntos del más alto interés, en esa misma medida habrá las mayores dificultades.

§ 23. El número de volúmenes de los intérpretes y de los comentaristas del Antiguo y Nuevo Testamentos no son sino pruebas manifiestas de lo anterior. Aun cuando todo lo escrito en el Texto sea infaliblemente verdadero, sin embargo, el lector puede, o mejor dicho, no puede menos de ser muy falible en entenderlo. Ni es de sorprender que la voluntad de Dios, cuando revestida en palabras, esté expuesta a esa duda y a esa incertidumbre que inevitablemente acompaña a esa clase de comunicación, puesto que aun su Hijo, mientras revistió la carne, estuvo sujeto a todas

las fragilidades e inconvenientes de la naturaleza humana, quitando el pecado. Y debemos exaltar su bondad, por cuanto ha expuesto ante el mundo entero caracteres tan legibles de su obra y de su providencia, y por cuanto ha dotado a la humanidad de suficiente luz de razón, como para que, aquellos a quienes nunca llegó la palabra escrita, no pudieran (siempre que se pusieran a la búsqueda) dudar ni de la existencia de Dios, ni de la obediencia que se le debe. Por lo tanto, puesto que los preceptos de la religión natural son llanos y muy inteligibles para todo el género humano, y rara vez son motivo de controversia, y, por otra parte, como otras verdades reveladas que nos han sido comunicadas por libros y lenguajes están expuestas a las obscuridades y dificultades comunes y naturales inherentes a las palabras, paréceme que nos compete observar con mayor esmero y diligencia aquellos preceptos, e imponer menos magisterial, positiva e imperiosamente nuestro propio sentido e interpretación de estas otras verdades.

Capítulo X

DEL ABUSO DE LAS PALABRAS

§ 1. *Abuso de las palabras.* Aparte de la imperfección que naturalmente se halla en el lenguaje, y de la obscuridad y confusión que tan difícilmente puede evitarse en el uso de las palabras, hay ciertas faltas intencionales y negligencias voluntarias de que los hombres son culpables en esta manera de la comunicación, por las cuales hacen que esos signos sean aún menos claros y distintos en su significado de lo que tienen que ser.

§ 2. *Primero. Palabras sin ideas, o sin ideas claras.* Primero. De esta clase, el primer y más palpable abuso consiste en el empleo de palabras que no se refieren a ideas claras y distintas, o, lo que es peor, el uso de signos sin ninguna cosa significada. De éstos los hay de dos clases.

I. En todos los lenguajes se pueden advertir ciertas palabras que, bien examinadas, revelan que en su origen y en su uso apropiado no significan ninguna idea clara y distinta. Estos términos, en su mayoría, han sido introducidos por las diversas sectas de la filosofía y de la religión. Porque sus autores o fomentadores, ya por afectar algo singular y fuera de la común aprehensión, ya por defender alguna opinión extraña, o por ocultar alguna debilidad

de sus hipótesis, rara vez dejan de acuñar palabras nuevas, y tales, que, cuando se las examina, pueden con justicia calificarse de términos insignificativos. Porque, no conteniendo esos términos ninguna colección determinada de ideas cuando primero fueron inventados, o, por lo menos, no conteniendo una colección de ideas, que, al ser bien examinada, sea congruente, no es de sorprender, si, más tarde, en el uso corriente que hacen de ellos los sectarios, ya no sean sino sonidos vacíos de poca o ninguna significación, entre los que se figuran que basta traerlos a flor de labio, como rasgos característicos de su iglesia o de su escuela, sin que se preocupen por examinar cuáles sean las ideas precisas significadas por esos nombres. No hace falta que acumule aquí ejemplos de esa clase de términos, puesto que cada quien encontrará una amplia provisión en las lecturas y conversaciones comunes y corrientes. Pero si alguien desea estar mejor abastecido, los grandes maestros acuñadores de esa clase de palabras, quiero decir, los escolásticos y los metafísicos (entre los cuales creo que pueden quedar comprendidos los filósofos contenciosos, naturales y morales, de estas últimas edades) tienen gran cosecha para satisfacer cualquier demanda.

§ 3. II. Hay otros que llevan ese abuso a mayores extremos, quienes, cuidándose tan poco de no emplear palabras que en su denotación primaria apenas significan alguna idea clara y distinta, por lo contrario, incurriendo en una negligencia inexcusable, frecuentemente usan palabras que la propiedad del lenguaje ha consagrado como referentes a unas ideas muy importantes, pero carentes de todo sentido bien determinado. Las palabras *sabiduría, gloria, gracia,* etc., ocurren con mucha frecuencia en boca de los hombres, pero si a muchos de quienes las usan se les preguntara ¿qué es lo que significan con esos términos? se quedarían pasmados y no sabrían qué responder; prueba llana de que, si bien han aprendido esos sonidos y de que los tienen a flor de labio, sin embargo, no tienen en la mente ninguna idea determinada que deseen expresar con dichos términos para comunicarla a otros.

§ 4. *Se debe a que se aprenden los nombres antes de conocer las ideas que les pertenecen.* Estando acostumbrados los hombres, desde la cuna, a aprender palabras que adquieren y retienen con facilidad, antes de conocer o forjar las ideas complejas a las cuales van anejas esas palabras, o que se encuentran en las cosas que supusieron eran las significadas por ellas, habitualmente continúan durante toda la vida haciendo lo mismo, pero, sin tomarse el traba-

jo necesario para establecer en sus mentes unas ideas determinadas, emplean palabras para denotar las vacilantes y confusas nociones que tienen, conformándose con pronunciar las mismas palabras que usan otras gentes, como si el puro sonido llevara necesariamente consigo de un modo constante un mismo sentido. Pero, aunque los hombres se acomodan a esto en los asuntos ordinarios de la vida, en que no dejan de darse a entender en caso de necesidad, valiéndose de signos hasta que logran ese fin, sin embargo, cuando se ponen a razonar acerca de sus opiniones o acerca de sus intereses, esa falta de significación de sus palabras llena sus conversaciones con una abundancia de ruidos y jerigonza vacía e ininteligible, especialmente en asuntos de moral, en los que, como las palabras en su mayoría significan colecciones de ideas, numerosas y arbitrarias, que no se encuentran reunidas regular y permanentemente en la naturaleza, frecuentemente acontece que sólo se piensa en el puro sonido, o, por lo menos, en unas nociones muy obscuras e inciertas anejas a ellas. Los hombres toman las palabras que encuentran en uso entre sus vecinos, y, para no aparecer como ignorantes de lo que significan esos términos, los emplean confiadamente, sin preocuparse mucho por determinar su sentido fijo; de esta manera, además de la comodidad que ello implica, obtienen esta otra ventaja: que, como en semejantes disertaciones rara vez tienen la razón, también rara vez quedan convencidos de su error, porque, querer sacar del error a hombres que carecen de nociones fijas es tanto como lanzar de su habitación a un vagabundo que no tiene domicilio establecido. Así me imagino que es la cosa; y cada uno podrá observar, en sí mismo o en otros, si así es o no.

§ 5. *Segundo. Instable aplicación de las palabras.* Segundo. Otro gran abuso de las palabras es la inconstancia en su empleo. Es difícil encontrar una disertación escrita sobre cualquier asunto, pero especialmente de controversia, en la que no pueda uno advertir, si se lee con atención, que las mismas palabras (y comúnmente las que son de mayor importancia en la disertación, y sobre las que gravita el argumento) se emplean algunas veces para significar una colección determinada de ideas, y otras veces para significar una colección diferente de ideas, lo cual constituye un acabado abuso del lenguaje. Como el propósito de las palabras es el de ser signos de mis ideas, a fin de poder comunicarlas a otros, no por ninguna significación natural, sino por una imposición voluntaria, constituye un verdadero fraude y un abuso el que yo haga que algunas veces signifiquen una cosa y otras veces signifiquen otra cosa; procedimiento que, si es intencional, no puede imputarse

sino a mucha estulticia o a mayor improbidad, y un hombre, en sus cuentas con otro, podría, con igual equidad, hacer que los guarismos significaran algunas veces una cierta colección de unidades, y otras veces una colección diferente (como, por ejemplo, este guarismo 3 significa algunas veces tres, algunas veces significa cuatro, y algunas veces ocho), como puede, en su disertación o raciocinio, hacer que las mismas palabras signifiquen diferentes colecciones de ideas simples. Si los hombres procedieran de esa manera en sus cuentas de dinero, me gustaría saber quién tendría tratos con ellos. Quien se portara así en los asuntos y negocios del mundo, diciendo que el 8 significaba a veces un 7, y a veces un 9, según le conviniera, no tardaría en que le impusieran uno de los dos nombres que los hombres más constantemente aborrecen. Sin embargo, en las argumentaciones y en las controversias doctas, esa misma clase de procedimientos comúnmente pasan por ingenio y doctrina. Yo, por mi parte, tengo esa conducta por mayor falta de probidad que la suplantación de cuentas en la liquidación de una deuda; y me parece que el fraude es tanto mayor, cuanto mayor es la importancia y el valor de la verdad, en comparación con el dinero.

§ 6. *Tercero. Afectada obscuridad de las palabras por su viciosa aplicación.* Otro abuso del lenguaje consiste en una obscuridad afectada, ya sea dando a las palabras viejas una significación nueva o desusada, ya sea introduciendo términos nuevos o ambiguos, sin definir ni los unos ni los otros, o bien combinándolos de modo que su sentido habitual resulte confuso. Si es cierto que la filosofía peripatética se ha distinguido en eso, otras sectas no se ven del todo exentas de ese mismo defecto. Apenas hay alguna secta (tal es la imperfección del conocimiento humano) que no esté embarazada con algunas dificultades que se han querido ocultar con la obscuridad de los términos y haciendo confusa la significación de las palabras, a fin de que esa obscuridad, como una neblina ante los ojos, impida que se descubran las debilidades de las doctrinas. Que las palabras *cuerpo* y *extensión,* en el uso común, signifiquen dos ideas distintas, es llano para quien reflexione un poco sobre el particular; porque si sus significados fueran exactamente lo mismo, sería propio e igualmente inteligible decir, *el cuerpo de una extensión* que decir *la extensión de un cuerpo;* sin embargo, hay quienes estiman necesario confundir la significación de los dos términos. A este abuso y a los daños que ocasiona la confusión del significado de las palabras, la lógica y las ciencias humanísticas, tal como han sido practicadas por las escuelas, han dado gran autoridad, de modo que el tan admirado arte de la

disputación ha contribuído mucho a la natural imperfección de los lenguajes, puesto que dicho arte ha sido empleado y se ha acomodado a los fines de obscurecer la significación de las palabras, más bien que al descubrimiento del saber y de la verdad de las cosas. Y quien se tome la molestia de examinar ese tipo de escritos doctos verá que, en ellos, las palabras son mucho más obscuras, inciertas e indeterminadas en su sentido, que lo son en la conversación común y corriente.

§ 7. *La lógica y las disputaciones han contribuído grandemente a ese abuso.* Esto tendrá que ser inevitablemente así, allí donde se estime el ingenio y el saber de los hombres por su habilidad en las disputas. Y si la fama y los premios dependen de ese tipo de victorias, que en su mayoría están fundadas en las sutilezas de las palabras, no es de sorprender que el ingenio del hombre empleado en esa dirección, confunda, enrede y sutilice la significación de los sonidos, de manera que siempre tenga algo más que decir para combatir o para defender cualquier cuestión, sea la que fuere; puesto que la victoria se concede, no a quien tenga de su lado la verdad, sino a quien tenga la última palabra en el debate.

§ 8. *Dícese que es sutileza.* Esto, aunque es una habilidad muy inútil, que me parece directamente opuesta al camino del conocimiento, ha pasado hasta ahora, sin embargo, con los laudables y estimados nombres de *sutileza* y de *penetración*, y ha cosechado el aplauso de las escuelas y recibido el apoyo de una parte de los hombres doctos del mundo. Y no debemos asombrarnos, puesto que los antiguos filósofos (quiero decir esos filósofos disputadores y trapaceros que Luciano ridiculiza con tanta gracia y con tanta razón), y, más tarde, los escolásticos, codiciosos de fama y estimación por su gran y universal saber, que es más fácil simular que adquirir, encontraron en eso un buen expediente para ocultar su ignorancia con un curioso e inexplicable tejido de palabras confusas, y para procurarse la admiración de los otros hombres a causa de los términos ininteligibles que emplearon, tanto más capaces de causar el asombro, cuanto menos pueden ser entendidos. Sin embargo, según bien lo muestra toda la historia, esos doctores tan profundos no fueron ni más sabios, ni más útiles que sus vecinos, y poco beneficiaron a la vida humana o a la sociedad en que vivieron, a no ser que la acuñación de palabras nuevas, sin objetos a los cuales deberían aplicarse, o el enredar y obscurecer la significación de las palabras viejas, haciendo así que todo sea

motivo de cuestión y de disputa, se considere beneficioso a la vida del hombre, o merecedor del aplauso y del premio.

§ 9. *Ese tipo de saber es de poco provecho a la sociedad.* Porque, pese a todos esos sabios contenciosos, a todos esos doctores omnisapientes, fue a los estadistas no escolásticos a quienes los gobiernos del mundo debieron su paz, su seguridad y sus libertades, y fue del iletrado y despreciado mecánico (nombre que se tiene a oprobio) de quien recibieron los progresos en las artes útiles. No obstante, esta ignorancia artificiosa y esta jerga docta pudo prevalecer poderosamente en estas últimas edades, a causa del interés y del artificio de quienes no han sabido encontrar un modo más fácil de mantenerse en esa altura de autoridad y dominio que han alcanzado, sino divirtiendo a los hombres de negocios y a los ignorantes con palabras abstrusas, u ocupando a los ingeniosos o a los ociosos en disputas acerca de términos ininteligibles, encerrándolos por siempre en las marañas de tales laberintos. Pero, además, no hay mejor modo para obtener la entrada o para sostener la defensa de cualquier doctrina estrambótica o absurda, que rodearla con una legión de palabras obscuras, dudosas e indefinidas, lo cual, sin embargo, convierte a esos refugios más bien en guaridas de ladrones o en escondrijos de zorras, que no en fortalezas de generosos guerreros. Y si resulta difícil desalojar a los que ocupan semejantes guaridas, no es por la fuerza que tienen, sino por las zarzas y por las espinas, y por la obscuridad de la maleza con que se han rodeado. Porque, como la no verdad es algo inaceptable para la mente del hombre, no le queda más defensa a lo absurdo que la obscuridad.

§ 10. *Pero destruye los instrumentos del conocimiento y de la comunicación.* Es así como la docta ignorancia, y ese arte de alejar a los hombres del conocimiento verdadero, aun a los más inquisitivos, se han propagado en el mundo, y han enredado mucho al entendimiento, so pretexto de esclarecerlo. Porque vemos que otros hombres bien intencionados y sabios que, por su educación, no han adquirido esa especie de sutileza, pueden expresar inteligiblemente los unos a los otros sus pensamientos, y servirse del lenguaje, tomándolo en su natural simplicidad. Porque, aunque los hombres sin letras comprenden con suficiente claridad las palabras *blanco* y *negro*, etc., y poseen unas nociones constantes de las ideas significadas por esas palabras, sin embargo, no han faltado filósofos dotados de bastante sutileza y erudición como para probar que la nieve es negra, es decir, para probar que el blanco

es negro; teniendo así la ventaja de destruir los instrumentos y los medios del discurso, de la conversación, de la instrucción y de la sociedad, puesto que con gran arte y sutileza no han hecho sino enredar y confundir la significación de las palabras, y de esa manera han convertido el lenguaje en algo menos útil de lo que sus verdaderos defectos lo han hecho: talento singular, no alcanzado hasta ahora por los iletrados.

§ 11. *Es un saber tan útil como lo sería confundir el sonido de las letras.* Estos hombres han instruído el entendimiento de los hombres y han procurado beneficios a sus vidas, tanto como alguien que hubiere alterado la significación de las letras conocidas, y, por algún sutil expediente docto, muy por encima de la capacidad de los iletrados, de los obtusos y de los vulgares, hubiera mostrado, en su modo de escribir, que se podía substituir la letra A por la letra B, y la letra D por la E, etc., no sin mucha admiración y no sin poco provecho de sus lectores. Porque tan sin sentido resulta poner *negro*, que es una palabra aceptada para significar una idea sensible, poner esa palabra, digo, para significar otra idea, o la idea contraria, es decir, calificar de negra la nieve, como resulta poner este signo "A", que es una letra aceptada para significar una modificación de sonido, producida por ciertos movimientos de los órganos del habla, poner ese signo, digo, para significar "B", signo sobre el cual se ha convenido que significa otra modificación diferente de sonido, producida por otros ciertos movimientos de los órganos del habla.

§ 12. *Este arte ha enredado la religión y la justicia.* Y este daño no se ha detenido en asuntos de sutilezas lógicas, ni en curiosas y vacías especulaciones; ha invadido lo que más importa a la vida humana y a la sociedad, ha obscurecido y enredado las verdades fundamentales de la jurisprudencia y de la teología, ha sembrado la confusión, el desorden y la incertidumbre en los negocios del género humano, y, si no ha destruído, por lo menos ha hecho inútiles en gran medida esas dos supremas normas: la religión y la justicia. Porque ¿para qué ha servido la mayor parte de los comentarios y de las disputas acerca de las leyes divinas y humanas, sino para hacer más dudoso su sentido y para enredar su significado? ¿Cuál ha sido el efecto de todos esos multiplicados y curiosos distingos, y de esas penetrantes sutilezas, sino la obscuridad y la incertidumbre, que dejan más ininteligibles las palabras y más descarriado al lector? ¿A qué otra cosa se debe que los príncipes se den fácilmente a entender de sus criados cuando

hablan o escriben sus mandatos comunes, y que, cuando hablan a su pueblo, por las leyes, no acontezca lo mismo? Y, como ya lo advertí antes, ¿no, acaso, sucede con frecuencia que un hombre de capacidad normal entiende muy bien un texto sagrado o una ley que ha leído, hasta que consulta a un expositor o a un abogado, quienes, después de haber gastado tiempo en explicar el uno o la otra, acaban de manera que las palabras nada signifiquen, o que signifiquen lo que a ellos les venga en gana?

§ 13. *No debe aceptarse como saber.* No examinaré, en este lugar, si algunos por interés en estas profesiones han ocasionado todos esos males; pero quiero que se considere si no sería bueno que la humanidad, cuyo gran negocio radica en conocer las cosas como son y en hacer lo que se debe, y no en gastar las vidas en hablar acerca de esos intereses o en jugar con las palabras; si, digo, no sería bueno que el uso de las palabras fuera llano y directo, y que el lenguaje, que nos ha sido dado para perfeccionar el conocimiento y para vínculo de la sociedad, no se empleara para obscurecer la verdad, para confundir los derechos de los pueblos, para sembrar tinieblas y para hacer ininteligibles, tanto la religión como la moral, o por lo menos, si así tiene que acontecer, no debe pasar por ser ciencia y conocimiento.

§ 14. *Cuarto. Otro abuso es tomar las palabras por las cosas.* En cuarto lugar, otro gran abuso de las palabras es tomarlas por cosas. Esto, aunque en cierto grado atañe a todos los nombres en general, afecta de un modo más particular a los nombres de las substancias. En este abuso están más propensos a incurrir esos hombres que encierran sus pensamientos dentro de un sistema único cualquiera, y se entregan a la creencia en la perfección de cualquier hipótesis recibida, por donde vienen a persuadirse de que los términos de esa secta están tan de acuerdo con la naturaleza de las cosas, que corresponden perfectamenté a su existencia real. ¿Quién, que haya sido formado en la filosofía peripatética, no cree que los diez nombres bajo los cuales se han clasificado los diez predicamentos estén exactamente de acuerdo con la naturaleza de las cosas? ¿Quién hay de esa escuela que no esté persuadido de que las formas substanciales, las almas vegetativas, el horror al vacío, las especies intencionales, etc., sean algo real? Son palabras que algunos hombres han aprendido desde el comienzo de sus estudios, y sobre las cuales sus maestros y los sistemas hacen gran hincapié, y por eso, no pueden abandonar la opinión de que se trata de términos que responden a la naturaleza y que representan

algo que realmente existe. Así, los platónicos tienen su *alma del mundo,* y los epicúreos su *tendencia hacia el movimiento* en sus átomos cuando están en reposo. Apenas hay una secta filosófica que no tenga una serie especial de términos que las otras no entienden. Sin embargo, esa jerigonza, que por la flaqueza del entendimiento humano sirve tan bien para paliar la ignorancia de los hombres y para tapar sus errores, acaba por parecer, en razón del uso habitual que hacen de ella los sectarios, como la parte más importante del lenguaje, y sus términos como los más significativos entre todos los otros. Y si alguna vez se llegaran a aceptar en cualquier lugar los términos de vehículos aéreos y etéreos, por prevalencia de esa doctrina, no podemos dudar que dichos términos impresionarían la mente de los hombres de modo que fueran recibidos por la persuasión de la realidad de semejantes cosas, del mismo modo que, hasta ahora, se han recibido las formas substanciales y las especies intencionales de los peripatéticos.

§ 15. *Ejemplo: el nombre de* "materia". Hasta qué punto los nombres tomados por las cosas pueden descarriar el entendimiento es lo que un lector atento podrá descubrir abundantemente con el estudio de los escritores filosóficos, y eso, quizá, respecto a palabras que al parecer no se podrían prestar a semejante mal uso. Me valdré del ejemplo de una sola palabra, y eso, de una palabra muy familiar. Cuántas intrincadas disputas no ha habido acerca de la materia, como si hubiera realmente semejante cosa en la naturaleza, distinta del cuerpo, según es evidente que se supone, puesto que la palabra *materia* significa una idea distinta de la idea de cuerpo. Porque, si las ideas significadas por esos dos términos fueran precisamente las mismas, podrían ponerse indiferentemente en todo lugar el uno por el otro. Pero vemos que, si es propio decir que hay una materia de todos los cuerpos, no puede decirse que hay un cuerpo de todas las materias. Ordinariamente decimos que un cuerpo es más grande que otro; pero suena mal (y me parece que nunca se usa) decir que una materia es más grande que otra. ¿A qué, entonces, se debe eso? Es decir, de dónde viene que, aun cuando materia y cuerpo no sean realmente distintos, sino que donde hay la una hay lo otro, sin embargo, materia y cuerpo signifiquen dos concepciones diferentes, en que la una es incompleta por no ser sino parte de la otra. Porque cuerpo significa una substancia sólida, extensa y con figura, mientras que materia es una concepción parcial y más confusa, que me parece se emplea para expresar tan sólo la substancia y la solidez del cuerpo, sin incluir su extensión y su figura. Y por eso, cuan-

do hablamos de la materia, siempre hablamos de ella como una, porque, en verdad, solamente contiene de un modo expreso la idea de una substancia sólida que en todas partes es la misma, en todas partes es uniforme. Y puesto que ésa es nuestra idea de materia, no mejor concebimos o hablamos de materias diferentes en el mundo que de solideces diferentes; aunque sí concebimos y hablamos de cuerpos diferentes, porque la extensión y la figura son capaces de variación. Pero, como la solidez no puede existir sin extensión y sin figura, el haber tomado la palabra *materia* como nombre de algo que realmente existe bajo esta precisión, ha producido, sin duda, esos obscuros e ininteligibles discursos y disputas acerca de la *materia prima* que han llenado las cabezas y los libros de los filósofos; y, en qué grado esta imperfección o abuso alcanza a muchos otros términos generales, es asunto que dejo a la consideración de los lectores. Por lo menos, creo poder decir que tendríamos un número mucho menor de disputas en el mundo, si se tomaran las palabras por lo que son, es decir, por sólo signos de nuestras ideas, y no por las cosas mismas. Porque cuando discutimos acerca de *materia*, o acerca de cualquier otro término semejante, en verdad sólo discutimos acerca de la idea que expresamos por medio de ese sonido, independientemente de que esa idea precisa se conforme o no a algo realmente existente en la naturaleza; y si los hombres dijeran qué ideas son las significadas por las palabras que emplean, no podría haber ni la mitad de esa obscuridad, o de esas pendencias, que vemos que hay, en la búsqueda y en la defensa de la verdad.

§ 16. *Es lo que perpetúa los errores.* Pero, cualesquiera que sean los inconvenientes que se siguen de esos abusos de las palabras, de esto estoy seguro: que su uso constante y familiar acaba por embelesar a los hombres en la aceptación de nociones muy lejanas de la verdad de las cosas. Resulta muy difícil persuadir a alguien que las palabras empleadas por su padre o por su maestro, por el ministro de la parroquia o por este o aquel reverendo doctor, nada significan que tenga una existencia real en la naturaleza, lo cual, quizá, no es una de las menores causas que dificultan tanto que los hombres abandonen sus yerros, aun tratándose de opiniones puramente filosóficas, y donde no tienen más interés que la verdad. Porque, como las palabras a que han estado habituados durante mucho tiempo quedan firmemente impresas en la mente, no es de sorprender que sea difícil remover las equivocadas nociones que van anejas a dichas palabras.

§ 17. *Quinto. Concederles a las palabras una significación que no pueden tener.* Quinto. Otro abuso de las palabras es ponerlas en vez de cosas que no significan, ni pueden significar en modo alguno. Podemos advertir, con respecto a los nombres generales de las substancias, de las que únicamente conocemos sus esencias nominales (según hemos visto), que cuando los ponemos dentro de alguna proposición, y afirmamos o negamos algo acerca de ellos, muy comúnmente suponemos o pretendemos tácitamente que esos nombres significan la esencia real de alguna clase de substancia. Porque, cuando un hombre dice que *el oro es maleable,* entiende o insinúa algo más que esto: que *lo que yo llamo oro es maleable* (aunque en verdad no significa nada más), sino que pretende que se entienda que el oro, es decir, aquello que tiene la esencia real del oro, es maleable; lo que equivale a decir que la maleabilidad depende y es inseparable de la esencia real del oro. Pero, si un hombre ignora en qué consiste esa esencia real, la conexión en su mente, acerca de la maleabilidad, no se establece en verdad con una esencia que ignora, sino tan sólo con el sonido *oro,* que pone en lugar de esa esencia. Así, cuando decimos que *animal rationale* es una buena definición de un hombre, y que *animal implume, bipes, latis unguibus* no es una buena definición de un hombre, es llano que suponemos que, en el caso, el nombre hombre significa la esencia real de una especie, y que es tanto como decir que animal racional es una mejor descripción de esa esencia real, que animal implume, bípedo y de anchas uñas. Porque, de otro modo, ¿qué impide que Platón haga con igual propiedad que la palabra ἄνθρωπος, u *hombre,* signifique su idea compleja compuesta de las ideas de cuerpo, distinguido de otros cuerpos por una cierta forma y otras apariencias externas, como que Aristóteles pueda formar una idea compleja, a la que llamó ἄνθρωπος, u *hombre,* compuesta de un cuerpo unido a la facultad de razonar, a no ser que se suponga que el nombre de ἄνθρωπος, u *hombre,* signifique alguna otra cosa de lo que significa, y que ha sido puesta en lugar de otra cosa que la idea que un hombre declara querer expresar por esa palabra?

§ 18. *Por ejemplo, cuando las palabras se ponen en lugar de la esencia real de las substancias.* Ciertamente, los nombres de las substancias serían mucho más útiles, y las proposiciones acerca de esos nombres mucho más seguras, si las esencias reales de las substancias fueran las ideas que tenemos en la mente, ideas que son las significadas por esos nombres. Y es por carecer nosotros

de esas esencias reales, por lo que nuestras palabras arrojan tan poca luz y son tan inciertas en nuestras disertaciones acerca de las substancias. Por eso, la mente, queriendo remediar cuanto puede esa imperfección, supone secretamente que las palabras significan alguna cosa dotada de esa esencia real, como si de ese modo se acercara un poco más a ella. Porque, aun cuando la palabra *hombre* o la palabra *oro*, no significan verdaderamente sino una idea compleja de propiedades reunidas en una clase de substancia, sin embargo, apenas hay alguien que, en el uso de esas palabras, no suponga que cada uno de esos nombres significa una cosa que tenga esa esencia real de donde dependan aquellas propiedades. Pero lejos de que semejante suposición disminuya la imperfección de nuestras palabras, al contrario, por el abuso en que incurrimos a ese respecto, se aumenta dicha imperfección, cuando queremos que signifiquen algo que, por no estar incluído en nuestra idea compleja, el nombre que le damos a esa cosa no puede en modo alguno significarla.

§ 19. *Por eso pensamos que todo cambio en nuestra idea de las substancias no cambia la especie.* Esto muestra por qué, respecto a los modos mixtos, cuando se excluye o se cambia cualquiera de las ideas que forman la composición de la idea compleja, se admite que es otra cosa, es decir, que es de otra especie; como se advierte con claridad en las palabras *chancemedley* (homicidio involuntario), *man-slaughter* (homicidio voluntario, pero sin premeditación), *murder* (homicidio premeditado), y *parricidio*, etc. La razón de eso consiste en que la idea compleja significada por el nombre de un modo mixto es la esencia real y también la esencia nominal, y no hay ninguna relación secreta de ese nombre respecto a ninguna otra esencia que no sea ésa. Pero no acontece lo mismo respecto a las substancias. Porque, aun cuando en esa substancia que llamamos *oro* uno incluye en su idea compleja lo que otro excluye, y viceversa, los hombres no creen habitualmente, sin embargo, que por eso se ha cambiado la especie; y es que, en sus mentes, secretamente refieren ese nombre a la esencia real e inmutable de una cosa existente, esencia de donde dependen las propiedades de esa cosa, y a la cual suponen anexado el nombre. Quien incluya, en su idea compleja de oro, la idea de fijeza o de solubilidad en agua regia, que no había incluída antes, no se supone que haya cambiado la especie, sino que tan sólo tiene una idea más perfecta de ella, por haber añadido una idea simple más, la cual, de hecho, siempre se añade a aquellas otras ideas de que estaba formada su idea compleja anterior. Pero esta refe-

rencia de un nombre a una cosa, de la cual no tenemos la idea, está tan lejos de ayudarnos en algo que, por lo contrario, sólo sirve para enredarnos en mayores dificultades. Porque, por esa tácita referencia a la esencia real de cierta especie de cuerpos, la palabra *oro* (que, tomada para significar una colección más o menos perfecta de ideas simples, sirve bastante bien en la conversación ordinaria para designar esa clase de cuerpo) acaba por no tener ninguna significación, puesto que se toma para mentar algo de que no tenemos ninguna idea; de suerte que no puede significar nada en absoluto, cuando el cuerpo mismo no lo tenemos presente. Porque, aun cuando se imagine que es lo mismo disertar sobre el oro en cuanto nombre, que sobre una porción del cuerpo mismo, como sobre una hoja de oro que tengamos a la vista, y aun cuando en la conversación común nos veamos obligados a substituir la cosa por el nombre, lo cierto es que, bien considerado el asunto, se advertirá que se trata de algo muy diferente.

§ 20. *La causa del abuso consiste en suponer que la naturaleza no obra siempre de un modo regular.* Me parece que lo que dispone tanto a los hombres a substituir las esencias reales de las especies con los nombres de las cosas es la suposición que ya mencioné antes, a saber: que la naturaleza obra de un modo regular en la producción de las cosas, y que fija los linderos de esas especies, dando exactamente la misma constitución interna a cada uno de los individuos que nosotros clasificamos bajo un mismo nombre general. Pero, quien observe sus diferentes cualidades, apenas podrá dudar que muchos individuos designados por un mismo nombre, son, en su constitución interna, tan diferentes los unos de los otros, como varios de aquellos individuos que han sido clasificados bajo nombres específicos diferentes. Sin embargo, esta suposición de que precisamente la misma constitución interna va siempre con el mismo nombre específico, es la que anima a los hombres a tomar esos nombres como verdaderas representaciones de esas esencias reales, aun cuando, en efecto, no significan sino las ideas complejas que tienen en la mente, cuando se valen de dichos nombres. De manera que, significando, por decirlo así, una cosa, y supuesta o puesta en lugar de otra cosa, no pueden menos de causar muchísima incertidumbre en las disertaciones de los hombres con semejante uso, y especialmente en las de aquellos que están imbuídos en la doctrina de las formas substanciales, por la cual imaginan firmemente que se determinan y distinguen las diversas especies de cosas.

§ 21. *Este abuso contiene dos suposiciones falsas.* Pero por más extravagante y absurdo que sea hacer que los nombres signifiquen ideas que no tenemos, o (lo que es lo mismo) esencias que no conocemos, lo que es, en efecto, hacer que nuestras palabras sean signos de nada, sin embargo, es evidente, para cualquiera que reflexione un poco sobre el uso que hacen los hombres de las palabras, que nada hay más común. Cuando un hombre pregunta si tal o cual cosa que ve, así sea un simio o un feto monstruoso, es o no es un hombre, es evidente que la cuestión no es si esa cosa particular se ajusta a la idea compleja que esa persona tiene en la mente, y que expresa con el nombre de *hombre,* sino si encierra la esencia real de una especie de cosas que él supone está significada por el nombre de *hombre.* En esta manera de emplear los nombres de substancias hay las siguientes falsas suposiciones.

Primera. Que hay unas ciertas esencias precisas según las cuales la naturaleza hace todas las cosas particulares, y por las cuales las cosas se distinguen en especies. Que todo tenga una constitución real, por la cual es lo que es, y de la cual dependen sus cualidades sensibles, es algo que está fuera de duda; pero creo que ya probé que eso no hace la distinción de las especies, según las clasificamos, ni tampoco es lo que fija los linderos de sus nombres.

Segunda. Esto, además, da a entender tácitamente que tenemos ideas de esas propuestas esencias. Porque de otro modo ¿a qué propósito se inquiere si esta o aquella cosa tiene la esencia real de la especie hombre, si no supusiéramos que hay una semejante esencia específica conocida? Lo cual, sin embargo, es completamente falso, y, por lo tanto, una semejante aplicación de nombres, en que se les hace significar ideas que no tenemos, tendrá necesariamente que causar gran desorden en las disertaciones y en los razonamientos acerca de ellos, y tendrá que acarrear grandes inconvenientes en nuestra comunicación por palabras.

§ 22. *Sexto. Otro abuso consiste en el supuesto de que las palabras tienen una significación inequívoca y evidente.* Sexto. Queda aún otro abuso de las palabras, que, aun cuando es más general, es, quizá, menos advertido, y consiste en que los hombres, acostumbrados por un uso prolongado y familiar a unir a las palabras ciertas ideas, se inclinan a imaginar que existe una conexión tan estrecha y necesaria entre los nombres y el significado con que los usan, que osadamente suponen que uno no puede menos de en-

tender su sentido, y que, por lo tanto, uno debe aceptar las palabras que pronuncian como si estuviera fuera de duda que, en el uso de esos sonidos comúnmente recibidos, el que habla y el que escucha tienen necesaria y precisamente las mismas ideas. De donde concluyen que, cuando han empleado en su discurso algún término, han puesto así ante los ojos, valga la expresión, la cosa misma de que hablan. Y de la misma manera, tomando las palabras de otros como si significaran naturalmente justo aquello a lo cual ellos se han acostumbrado a aplicarlas, jamás se toman el trabajo de explicar lo que pretenden decir, ni de entender el sentido de lo que dicen los otros. De aquí proceden comúnmente tanto ruido y tanta disputa, que en nada contribuyen al adelanto y a la información, mientras los hombres tomen las palabras por señales constantes y regulares de nociones aceptadas, cuando en verdad no son sino signos voluntarios y poco estables de sus propias ideas. Y sin embargo, los hombres se extrañan si algunas veces se les pregunta, en una disertación o en una disputa (donde frecuentemente se hace absolutamente necesario), cuál es el significado de los términos que emplean; aunque las argumentaciones que todos los días pueden advertirse en las conversaciones muestran con evidencia que son pocos los nombres de las ideas complejas que dos hombres empleen para designar precisamente la misma colección de ideas. Es difícil encontrar un nombre que no sirva de ejemplo claro de lo que se acaba de decir. No hay un término que nos sea más familiar que la palabra *vida*, y apenas se encontrará alguien que no tenga por afrenta que se le pregunte qué significa cuando lo emplea. Sin embargo, cuando se propone la cuestión de si una planta formada en la semilla tiene o no vida; si el embrión de un huevo no incubado, o si un hombre desmayado que carece de sentidos y de movimiento, tienen o no tienen vida, es fácil advertir que una idea clara, distinta y fija, no acompaña siempre el empleo de una palabra tan conocida para nosotros como es la palabra *vida*. Es cierto que los hombres comúnmente tienen algunas concepciones groseras y confusas, a las cuales aplican las palabras habituales de su lenguaje, y que semejante vaguedad en el uso de sus palabras les sirve suficientemente para los fines de sus conversaciones o negocios ordinarios; pero eso no basta para las investigaciones filosóficas. El conocimiento y el raciocinio requieren ideas precisas y determinadas. Y aunque los hombres no deben ser tan inoportunamente bobos como para no entender lo que dicen los otros, sin exigir una explicación de los términos que emplean, ni tan molestamente críticos como para corregir a los otros en el uso de las palabras que reciben de

ellos, sin embargo, cuando se trata de un punto de interés para la verdad y el conocimiento, no veo en qué culpa se incurre al desear la explicación de palabras cuyo sentido parece dudoso, o por qué un hombre habrá de avergonzarse en confesar su ignorancia acerca del sentido en que otro hombre usa sus palabras, ya que carece de todo otro modo de averiguarlo con certeza, que no sea el de ser informado. Este abuso de tomar las palabras sin examen, en ninguna parte se ha extendido tanto, y con tan perjudiciales efectos, como entre los hombres letrados. La multiplicación y la necedad de las disputas, que tanto han devastado el mundo intelectual, no obedecen sino a ese mal uso de las palabras; porque, aun cuando generalmente se cree que existe gran diversidad de opiniones en los libros y en las controversias que perturban al mundo, lo cierto es que yo solamente puedo ver que cuanto hacen los hombres sabios disputantes de diferentes capillas, en las argumentaciones que sostienen los unos con los otros, es hablar lenguajes diferentes; porque me inclino a creer que, cuando abandonan las palabras y piensan en las cosas y saben lo que piensan, piensan todos lo mismo, si bien quizá lo que les interesa sea diferente.

§ 23. *Los fines del lenguaje son, primero, transmitir nuestras ideas.* Para concluir estas consideraciones acerca de la imperfección y del abuso del lenguaje diré que los fines del lenguaje en nuestras disertaciones con otros hombres son principalmente estos tres: primero, dar a conocer los pensamientos o ideas de un hombre a otro; segundo, hacerlo con la mayor facilidad y prontitud que sea posible, y tercero, transmitir el conocimiento de las cosas. Se abusa del lenguaje, o es deficiente, cuando no se cumple alguno de esos tres fines.

Primero. Las palabras no cumplen el primero de esos fines, y no exhiben las ideas de un hombre a la vista de otro, primero, cuando los hombres pronuncian nombres sin tener en la mente ningunas ideas determinadas de las cuales esos nombres son los signos; o cuando, segundo, aplican los nombres comúnmente recibidos de cualquier lenguaje a ideas a las que el uso común de ese lenguaje no las aplica; o cuando, tercero, las aplican de un modo muy vacilante, haciendo que ahora signifiquen una idea, y más tarde que signifiquen otra idea.

§ 24. *Segundo. Hacerlo con prontitud.* Segundo. Los hombres no logran transmitir sus pensamientos con la prontitud y facilidad posibles, cuando tienen ideas complejas, careciendo de nombres

distintos para significarlas. Algunas veces esto es culpa del lenguaje mismo, que aún no tiene un sonido que se aplique a semejante significación, y a veces es culpa del hombre que aún no ha aprendido el nombre de la idea que pretende expresar a otro hombre.

§ 25. *Tercero. Transmitir de ese modo el conocimiento de las cosas.* Tercero. No hay conocimiento de las cosas transmitido por medio de las palabras de los hombres, cuando sus ideas no se ajustan a la realidad de las cosas. Aun cuando ése sea un defecto que tiene su origen en nuestras ideas, las cuales no se ajustan tanto a la naturaleza de las cosas como deberían lograrlo la atención, el estudio y la aplicación, sin embargo, no deja también de hacerse extensivo a nuestras palabras, cuando las empleamos como signos de entes reales que, sin embargo, jamás tuvieron ninguna realidad o existencia.

§ 26. *Cómo las palabras de los hombres fallan en todos esos respectos.* Primero. Quien posea palabras de cualquier lenguaje, sin tener ideas distintas en la mente a las cuales aplique dichas palabras, en la medida en que las use en sus discursos, solamente produce ruidos sin sentido y significación. Y por más sabio que parezca por el uso de palabras abstrusas o de términos doctos, no por eso anda más adelantado en el conocimiento, de lo que andaría, en erudición, quien no contara en sus estudios más que con los meros títulos de los libros, sin poseer su contenido. Porque todas esas palabras, por más que se coloquen en un discurso de acuerdo con las reglas correctas de la construcción gramatical o de acuerdo con la armonía de períodos bien redondeados, no son, empero, sino sonidos vacíos, y nada más.

§ 27. Segundo. Quien tenga ideas complejas, sin nombres particulares para denotarlas, no está en mejor situación que la de un librero que tuviera en su librería una cantidad de libros en hojas sueltas y sin títulos; los que, por lo tanto, solamente podría dar a conocer a otros hombres, mostrándoles las hojas, una por una. De parecida manera, aquel hombre se ve impedido en su discurso por carencia de palabras para comunicar sus ideas complejas, las cuales únicamente puede dar a conocer por medio de una enumeración de las ideas simples que las componen; de modo que frecuentemente se verá obligado a emplear una veintena de palabras para expresar lo que otro hombre significa con una sola palabra.

§ 28. Tercero. Quien no ponga de un modo constante el mismo signo para denotar la misma idea, sino que use la misma palabra, a

veces con un significado y a veces con otro, debe tenérsele en las escuelas y en la conversación común por un hombre tan sin tacha como quien, en el mercado y la bolsa de valores, venda diversas cosas con un mismo nombre.

§ 29. Cuarto. Quien aplique las palabras de cualquier lenguaje a ideas diferentes de las significadas por dichas palabras en el uso común del país, por más que su entendimiento esté lleno de verdad y de luz, no podrá, por medio de semejantes palabras, transmitir gran cosa a los otros, sin definir previamente los términos que emplea. Porque, por más que se trate de sonidos familiarmente conocidos que tienen fácil entrada en quienes los escuchan, como, sin embargo, significan otras ideas que aquellas que comúnmente están anexadas a ellos, y que acostumbran provocar en la mente de los que las escuchan, no podrán dar a entender los pensamientos de quien así los use.

§ 30. Quinto. Quien, habiendo imaginado para sí ciertas substancias que jamás han existido, y habiendo llenado su cabeza de ideas que no tienen ninguna correspondencia con la naturaleza real de las cosas, ideas a las cuales, no obstante, les otorga nombres establecidos y definidos, bien podrá llenar sus discursos, y quizá la cabeza de otro, de las imaginaciones fantásticas de su propio cerebro; pero andará de ese modo muy lejos de adelantar un ápice en el camino del conocimiento real y verdadero.

§ 31. Quien tenga nombres sin ideas carecerá de sentido en sus palabras, y sólo pronunciará sonidos vacíos. Quien tenga ideas complejas sin nombres para denotarlas carecerá de libertad y de prontitud en sus expresiones, y tendrá necesidad de recurrir a perífrasis. Quien use sus palabras de un modo vago o incierto no será escuchado o no será entendido. Quien aplique nombres a ideas diferentes de las que esos nombres denotan en su uso común carecerá de propiedad en su lenguaje y hablará ininteligiblemente; y quien tenga ideas de substancias, incompatibles con la existencia real de las cosas, en esa misma medida carecerá en su entendimiento de los materiales del conocimiento verdadero, y tendrá, en lugar de ellos, unas quimeras.

§ 32. *Cómo respecto a las substancias.* En las nociones que tenemos acerca de las substancias estamos expuestos a incurrir en todos los defectos que acabo de señalar. Por ejemplo, *1)* quien emplea la palabra *tarántula,* sin tener ninguna imagen o idea de lo

que significa, pronuncia una palabra válida; pero, hasta ese momento, no quiere decir nada con ella. *2)* Quien, en un país recién descubierto vea diversas clases de animales y vegetales que no conocía antes, podrá tener ideas tan verdaderas acerca de ellos como acerca de un caballo o de un ciervo; pero únicamente podrá hablar de aquellos animales y vegetales por vía de descripción, hasta que no haya tomado los nombres que les dan los naturales del país, o hasta que él mismo les imponga unos nombres. *3)* Quien use la palabra *cuerpo,* a veces para denotar la pura extensión, y a veces la extensión y la solidez reunidas, se pronunciará con mucha falacia. *4)* Quien dé el nombre de *caballo* a esa idea que el uso común llama *mula,* hablará con mucha impropiedad, y no será entendido. *5)* Quien piense que el nombre *centauro* significa algún ente real, se engañará a sí mismo, y equivoca las palabras por las cosas.

§ 33. *Cómo respecto a los modos y a las relaciones.* En los modos y en las relaciones, en general, estamos expuestos tan sólo a incurrir en los cuatro primeros defectos que hemos señalado. Porque *1)* puedo tener en la memoria los nombres de modos, como *gratitud* o *caridad,* y sin embargo carecer de ideas precisas anexadas en mis pensamientos a esos nombres. *2)* Puedo tener ideas, y desconocer los nombres que les pertenecen: puedo tener, por ejemplo, la idea de un hombre que beba hasta que cambia de color y de humor, hasta que su lengua tropieza y que sus ojos enrojecen y que sus pies lo traicionan, y, sin embargo, no saber que a eso se le llama *ebriedad. 3)* Puedo tener ideas de las virtudes y de los vicios, y conocer sus nombres, pero aplicarlos mal, como, por ejemplo, cuando aplico el nombre *frugalidad* a la idea que otros llaman y significan con el sonido de *codicia. 4)* Puedo usar de modo inconstante cualquiera de esos nombres. *5)* Pero, tratándose de modos y de relaciones, no puedo tener ideas incompatibles con la existencia de las cosas, porque, como los modos son ideas complejas forjadas por la mente a su gusto, y como las relaciones no son sino mi manera de considerar o comparar dos cosas entre sí, y, por lo tanto, no siendo también sino ideas de mi propia cosecha, apenas puede acontecer que estas ideas dejen de ajustarse con algo existente, ya que no están en la mente como copias de cosas regularmente producidas por la naturaleza, ni como propiedades que inseparablemente fluyan de la constitución interna o esencia de alguna substancia, sino que, como quien dice, son patrones alojados en mi memoria, con sus nombres anexados a ellos, para denominar así acciones y relaciones, según van existiendo.

Pero el equívoco ocurre comúnmente, cuando le doy un nombre incorrecto a mi concepción, de manera que, usando así palabras en un sentido diferente al que les dan otras gentes, no me doy a entender y se piensa que tengo ideas equivocadas acerca de esas cosas, cuando les doy un nombre falso. Únicamente cuando mezclo en mis ideas de modos mixtos o de relaciones algunas ideas incongruentes entre sí es cuando también me lleno la cabeza de quimeras, puesto que, bien examinadas, semejantes ideas no pueden ni siquiera existir en la mente, y mucho menos aún puede un ente real ser denominado por ellas.

§ 34. *Séptimo. Las expresiones figuradas también constituyen un abuso del lenguaje.* Puesto que el ingenio y la fantasía encuentran en el mundo mejor acogimiento que la seca verdad y el conocimiento verdadero, las expresiones figuradas y las alusiones verbales apenas podrán ser admitidas como imperfecciones o abusos del lenguaje. Admito que en discursos donde más buscamos el halago y el placer que no la información y la instrucción, semejantes adornos, que se toman de prestado de las imágenes, no pueden pasar por faltas verdaderas. Sin embargo, si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para seducir así al juicio, de manera que en verdad no es sino superchería. Y, por lo tanto, por más laudables o admisibles que puedan ser para la oratoria en las arengas y discursos populares, es evidente que deben ser evitadas en todos los discursos que tengan la intención de informar e instruir; y cuando se trate de la verdad y del conocimiento, no pueden menos de tenerse por gran falta, ya sea del lenguaje, ya de la persona que las emplea. Cuáles y cuán varias sean, es superfluo advertirlo aquí; los libros de retórica, que tanto abundan en el mundo, instruirán a quienes se deseen informar sobre ese particular. Únicamente una cosa no puedo menos de observar, y es lo poco que se cuidan y se interesan los hombres por la conservación y el adelanto de la verdad y del conocimiento, puesto que son las artes de la falacia las preferidas y las protegidas. Resulta evidente hasta qué punto los hombres aman el engaño y el ser engañados, ya que la retórica, ese poderoso instrumento del error y del engaño, cuenta con sus profesores acreditados, es materia de pública enseñanza y siempre se la ha tenido en gran reputación, y no dudo que se estime en mucha osadía, ya que no en brutalidad, el que yo haya afirmado

cuanto he dicho en su contra. La elocuencia, como el sexo bello, tiene atracciones demasiado prepotentes para que permita que jamás se hable en su contra; y es vano señalar los defectos de aquellas artes del engaño, por las cuales los hombres derivan placer en ser engañados.

Capítulo XI

DE LOS REMEDIOS QUE HAY CONTRA LAS IMPERFECCIONES Y LOS ABUSOS ANTES CITADOS

§ 1. *Merece la pena buscarlos.* Hemos visto con detenimiento cuáles son las imperfecciones naturales de los idiomas, y cuáles las que introducen los hombres; y puesto que el habla es el gran vínculo que mantiene unida la sociedad, y el conducto común por el cual se transmiten de hombre a hombre y de generación en generación los adelantos del conocimiento, es asunto que bien merece nuestra reflexión más seria el considerar qué remedios pueden hallarse a esos inconvenientes de que hemos hablado más arriba.

§ 2. *No son fáciles.* No es tanta mi vanidad como para pensar que alguien pueda pretender el intento de una reforma perfecta de los lenguajes del mundo, ni tan siquiera la del idioma de su propio país, sin incurrir en ridiculez. Pedir que los hombres empleen de un modo constante sus palabras en un mismo sentido, y solamente para denotar ideas determinadas y uniformes, equivaldría a pensar que todos los hombres deberían tener iguales nociones, y que sólo deberían hablar de aquello de que tuvieran ideas claras y distintas; lo cual nadie deberá esperar, a no ser que se tenga la vanidad de imaginar que podrá prevalecer sobre los hombres persuadiéndolos de que sean muy prudentes o muy callados. Y hace falta muy poco conocimiento del mundo para pensar que una gran volubilidad de lenguaje va acompañada sólo de buen entendimiento, o que el mucho o el poco hablar de los hombres está en proporción a sus conocimientos.

§ 3. *Pero son necesarios para la filosofía.* Pero, aunque sea necesario dejarle al mercado y a la bolsa de valores sus propias maneras de hablar, y no se pueda privar a las habladurías de sus antiguos

privilegios, si bien es cierto que las escuelas y los hombres contenciosos probablemente tomen a mal el ofrecimiento de cualquier cosa que acorte la extensión o disminuya el número de sus disputas, de todos modos, yo creo que quienes pretendan en serio la búsqueda y la conservación de la verdad deberán considerarse obligados a estudiar de qué manera pueden expresarse sin la obscuridad, sin la dubitabilidad y sin los equívocos a que están naturalmente expuestas las palabras de los hombres, si no se toma el cuidado de depurarlas.

§ 4. *El mal uso de las palabras es causa de grandes errores.* Porque, quien bien considere los errores y la obscuridad, los equívocos y la confusión que andan dispersos por el mundo a causa de un mal uso de las palabras, verá en ello cierto motivo para dudar si el lenguaje, según ha sido empleado, ha contribuído más al adelantamiento o al estorbo del conocimiento del género humano. ¿Cuántos no hay, en efecto, que al pretender pensar sobre las cosas, fijan sus pensamientos en las palabras, especialmente cuando quieren aplicar su atención a los asuntos que conciernen la esfera moral? Y ¿quién, entonces, podrá asombrarse si el resultado de tanta contemplación y de tantos razonamientos acerca de apenas algo más que sonidos, mientras las ideas que les anexan son muy confusas o muy vacilantes, o quizá inexistentes; quién podrá asombrarse, digo, de que semejantes pensamientos y raciocinios acaben en pura obscuridad y equívoco, sin mezcla alguna de claro juicio o conocimiento?

§ 5. *Obstinación.* En sus meditaciones particulares, los hombres padecen de ese inconveniente debido al mal uso de las palabras; pero los desórdenes que se siguen de semejante vicio son mucho más notorios en las conversaciones, discursos y disputaciones que los hombres sostienen entre sí. Porque, como el lenguaje es el gran conducto por el cual los hombres transmiten, los unos a los otros, sus descubrimientos, sus raciocinios y sus conocimientos, quien haga de él un uso indebido, si bien no corrompe las fuentes del conocimiento, que están en las cosas mismas, sin embargo, logra, hasta donde él puede, romper u obstruccionar las vías por donde se distribuye el conocimiento para el uso y el bien públicos del género humano. Quien usa palabras, sin darles un sentido claro y constante, ¿qué otra cosa hace, sino encaminarse y encaminar a otros hacia el error? Y quien haga eso de propósito debe ser tenido por enemigo de la verdad y del conocimiento. Nadie deberá sorprenderse, pues, de que las ciencias y todas las partes del cono-

cimiento hayan quedado tan sobrecargadas de términos obscuros o equívocos, y de expresiones sin significación o dudosas, capaces de hacer que los más atentos y ágiles no sean ni más sabios, ni más ortodoxos, puesto que la sutileza, en quienes hacen profesión de enseñar o de defender la verdad, ha pasado tanto por ser una virtud; virtud, en efecto, que consistiendo en su mayor parte en nada que no sea el falaz e ilusorio uso de términos obscuros o engañosos, sólo sirve para que los hombres sean más presuntuosos en su ignorancia y más obstinados en sus errores.

§ 6. *Disputaciones.* Asomémonos a los libros de controversia, cualquiera que ella sea, y veremos que el efecto de los términos obscuros, indeterminados o equívocos, no es sino ruido y controversia acerca de unos sonidos, sin jamás convencer o mejorar el entendimiento del hombre. Porque si no hay un acuerdo entre quien habla y quien escucha acerca de la idea significada por la palabra, el argumento no será sobre cosas, sino sobre nombres. Tantas veces cuantas aparezca entre ellos una palabra sobre la cual no hay acuerdo acerca de su significado, otras tantas ocurrirá que sus entendimientos no tienen por objeto otras cosas en que estén de acuerdo, sino meramente el sonido, puesto que las cosas de que piensan en ese momento, y que creen expresar por esa palabra, son algo muy diferente.

§ 7. *Ejemplos con las palabras* "murciélago" *y* "pájaro". Cuando se pregunta si un murciélago es o no un pájaro, la pregunta no es sobre si un murciélago es otra cosa de lo que efectivamente es, o si tiene otras cualidades de las que efectivamente tiene; porque poner en duda eso sería extremadamente absurdo. No, la cuestión es, *1º)* entre quienes admiten no tener sino ideas imperfectas acerca de una de esas especies de cosas que se supone significan esos nombres, o acerca de ambas; y en tal caso se trata de una investigación verdadera sobre la naturaleza de un pájaro o de un murciélago, con el fin de hacer más completas las ideas imperfectas que ya tienen acerca de esas cosas, al examinar si todas las ideas simples, combinadas en una, a las cuales ambos dan el nombre de *pájaro,* se encuentran todas en un murciélago; pero esta es una cuestión de investigadores (no de disputantes) que ni afirman ni niegan, sino que examinan. O bien, *2º)* es una cuestión entre disputantes, en la cual uno afirma y el otro niega que un murciélago es un pájaro. Y entonces la cuestión se contrae simplemente al significado de una de esas palabras, o de ambas; porque, como las partes que disputan no tienen la misma idea compleja a

la cual dan esos nombres, una de ellas afirma y la otra niega que esos dos nombres pueden afirmarse el uno respecto al otro. Si estuvieran de acuerdo en el significado de esos dos nombres, sería imposible que disputaran acerca de ellos; porque pronto y claramente verían (suponiendo ese acuerdo entre ellos) si todas las ideas simples comprendidas en el nombre más general *pájaro,* se encontraban o no en la idea compleja *murciélago,* de manera que no podría haber duda sobre si un murciélago era o no un pájaro. Y aquí deseo que se considere, y se examine cuidadosamente, si la mayor parte de las disputas en el mundo no son puramente verbales, y si no giran en torno al significado de las palabras; y si no es cierto que tomando cuidado de definir los términos empleados en esas discusiones, reduciéndolos a las colecciones determinadas de ideas simples que significan (como pueden reducirse, si efectivamente significan algo) o que deben significar, esas disputas no acabarían por sí mismas, y desaparecerían de inmediato. Véase, entonces, en qué estriba el arte de disputar, y cuán bien se emplea para ventaja propia o de otros, cuya ocupación no es sino la vana ostentación de sonidos, es decir, de aquellos que gastan las vidas en disputas y controversias. Cuando yo vea que uno de esos combatientes limpie de toda ambigüedad y obscuridad los términos que usa (lo cual todo el mundo puede hacer respecto a las palabras que emplea), lo tendré por paladín del conocimiento, de la verdad y de la paz, y no por esclavo de la vanagloria, de la ambición y de su capilla.

§ 8. *Primer remedio: no usar palabras sin una idea.* Para poner algún remedio a los defectos de lenguaje que se han mencionado más arriba, y para prevenir los inconvenientes que se siguen de ellos, me imagino que la observación de las reglas siguientes podrán ser de alguna utilidad, mientras no venga alguien más capacitado que crea que merece la pena dedicar su tiempo a una reflexión más madura sobre el asunto, poniendo en deuda al mundo por el obsequio de sus hallazgos.

Primero. Un hombre deberá cuidarse de no usar ninguna palabra sin significación; de no usar ningún nombre que no tenga una idea significada por ese nombre. Esta regla no parecerá del todo innecesaria a quien se tome el trabajo de recordar la frecuencia con que palabras como *instinto, simpatía, antipatía,* aparecen empleadas en los discursos de otros hombres, de manera que fácilmente concluya que quienes las usaron no tenían en la mente ninguna idea a la cual aplicar dichas palabras, sino que las emplearon como meros sonidos, los cuales generalmente les sirvieron, en

esas ocasiones, en lugar de razones. Y no es que esas palabras y otras semejantes no tengan sus significados propios en que puedan ser empleadas, sino que, como no existe ninguna conexión natural entre las palabras y las ideas, aquellas y cualesquiera otras palabras pueden aprenderse por rutina y pueden hablarse o escribirse por hombres que carecen de toda idea en la mente a la cual las hayan anexado, y la cual pretendan significar, lo que es necesario hacer, si los hombres tienen propósito de hablar inteligiblemente, aun consigo mismos.

§ 9. *Segundo. Tener ideas distintas anexadas a las palabras que expresan modos.* Segundo. No basta que un hombre use sus palabras como signos de algunas ideas, sino que esas ideas que anexa a las palabras, si son ideas simples, tienen que ser claras y distintas; si son complejas, tienen que ser determinadas, es decir, que la colección precisa de ideas simples esté establecida en la mente, con un sonido que vaya anejo como signo de esa colección y de ninguna otra. Esto es muy necesario respecto a los nombres de los modos, y especialmente respecto a las palabras morales, las cuales, puesto que no tienen objetos fijos en la naturaleza de donde hayan sido tomadas sus ideas, como de un modelo original, están expuestas a ser muy confusas. *Justicia* es una palabra que anda en boca de todos los hombres, pero comúnmente con una significación muy vaga e indeterminada; lo cual siempre será así, a menos que un hombre tenga en la mente una comprensión distinta de las partes componentes de que consiste esa idea compleja, y si se trata de una idea doblemente compuesta, tendrá que resolverla aún más, hasta que llegue por fin a las ideas simples que la constituyen. Y a no ser que se haga eso, un hombre hará mal uso de la palabra, ya sea la de *justicia*, por ejemplo, o cualquier otra. No digo que sea necesario que un hombre deba detenerse para recordar y practicar ese análisis completo cada vez que tropiece con la palabra *justicia*; pero esto, por lo menos, es necesario: que haya examinado de tal manera el significado de esa palabra, y fijado en su mente la idea en todas sus partes, de modo que pueda repetirlo cuando le venga en gana. Si alguien concibe la idea de justicia como un cierto trato de la persona y de los bienes de otro, de acuerdo con los preceptos de la ley, y no tiene una idea clara y distinta de ley, la cual forma parte de su idea compleja de justicia, es llano que la idea misma de justicia será confusa e imperfecta. Quizá esta exactitud se juzgue como algo muy molesto y que, por lo tanto, la mayoría de los hombres pensarán que pueden excusar el establecimiento tan preciso en sus mentes de las ideas com-

plejas de los modos mixtos; pero debo decir, sin embargo, que hasta que no se obre así, no es de sorprender que tengan mucha obscuridad y confusión en la mente, y mucha controversia en sus conversaciones con los otros hombres.

§ 10. *Y que se ajusten, cuando se trata de substancias.* Para los nombres de substancias, a fin de que se haga de ellos un uso correcto, se requiere algo más que sólo ideas determinadas. En esos casos los nombres se tienen que ajustar, además, a las cosas, según existen. Pero de esto ya tendré ocasión de hablar más extensamente. Semejante exactitud es absolutamente necesaria en las investigaciones sobre conocimientos filosóficos, y en controversias acerca y en busca de la verdad. Y aunque sería bueno hacerla extensiva a las conversaciones vulgares y a los asuntos comunes de la vida, me parece, sin embargo, que eso apenas puede esperarse. Las nociones vulgares se acomodan a los discursos vulgares, y, ambos, aunque confusos de suyo, sirven para las necesidades del mercado y del salón. Los mercaderes y los amantes, los cocineros y los sastres tienen palabras con que les basta para arreglárselas en sus asuntos ordinarios, y así, me parece, también podrían tener las suyas los filósofos y los disputantes, siempre que tengan el deseo de entender y de darse a entender con claridad.

§ 11. *Tercero. Usar términos propios.* Tercero. No basta que los hombres tengan ideas, y que sean ideas determinadas significadas por unas palabras; es preciso, además, que se cuiden en aplicar esas palabras lo más ajustadamente posible a aquellas ideas a las cuales el uso común las ha anexado. Porque, como las palabras, especialmente de lenguajes ya formados, no son posesión particular de ningún hombre, sino la medida común del comercio y de la comunicación que hay entre los hombres, no es razonable que cualquiera cambie a su gusto el cuño en que son corrientes, ni que altere las ideas a las cuales van anejas; o por lo menos, cuando la necesidad lo obligue, debe advertirlo. Las intenciones de los hombres cuando hablan son, o debieran ser, darse a entender, lo cual no puede acontecer sin frecuentes explicaciones, peticiones y otras parecidas e incómodas interrupciones, cuando los hombres no siguen el uso común. La propiedad en el habla es lo que da entrada a nuestros pensamientos en la mente de los otros con la mayor facilidad y ventaja, y, por lo tanto, es algo que merece alguna parte de nuestros cuidados y estudios, especialmente tratándose de los nombres de las palabras morales. La mejor manera de aprender la significación propia y el uso de las palabras es recu-

rrir a aquellos que, en sus escritos y discursos, parecen tener las nociones más claras y aplicarles a ellas los términos con la elección más exacta y ajustada. Esta manera de usar las palabras, de acuerdo con la propiedad del lenguaje, si bien no siempre tiene la buena suerte de ser entendida, hace recaer la culpa, sin embargo, en quien es tan inhábil en su propio idioma como para no poder entenderlo cuando ha sido usado del modo en que debe usarse.

§ 12. *Cuarto. Dando a conocer el sentido de las palabras.* Cuarto. Pero, como el uso común no ha anexado visiblemente ninguna significación a las palabras, como para indicar siempre con certidumbre lo que precisamente significan, y como los hombres en el adelantamiento de sus conocimientos llegan a tener ideas diferentes a las recibidas vulgar y ordinariamente, o bien tienen que acuñar nuevas palabras (lo cual raramente se atreven a hacer los hombres, por miedo de que se les considere culpables de afectación o de noveleros), o bien tienen que usar las palabras viejas, pero con un significado nuevo. Por lo tanto, después de haber observado las anteriores reglas, a veces resulta necesario, para fijar la significación de las palabras, declarar cuál es su sentido, ya sea cuando el uso común lo ha dejado en la incertidumbre o en la vaguedad (como acontece en el mayor número de nombres de ideas muy complejas), ya sea cuando se emplea una palabra en un sentido especial, ya sea cuando el término, siendo decisivo en el discurso y aquel sobre el cual principalmente gira, esté expuesto a duda o a equívoco.

§ 13. *Y eso de tres maneras.* Así como las ideas significadas por las palabras son de diferentes clases, así la manera de dar a conocer las ideas que las palabras significan, cuando hay ocasión, es también diferente. Porque, aun cuando se piensa que definir es el camino adecuado para dar a conocer el significado propio de las palabras, hay, sin embargo, algunas que no se pueden definir, así como hay otras cuyo sentido preciso solamente puede darse a conocer por definición; y quizá hay una tercera manera que participa en algo de las otras dos, como veremos al considerar los nombres de las ideas simples, de los modos y de las substancias.

§ 14. *Primero. Tratándose de ideas simples, por sinónimos, o por mostración.* Cuando un hombre emplea el nombre de cualquier idea simple y advierte que no se ha dado a entender o que está en peligro de que lo malinterpreten, está obligado, por ley de

equidad y por la finalidad misma del lenguaje, a declarar lo que quiere decir y a dar a conocer qué idea está significando con esa palabra. Esto, según ya mostramos, no puede lograrse por vía de definición, y, por lo tanto, cuando no se alcanza ese objetivo con una palabra sinónima, solamente queda abierto uno de los siguientes caminos. Primero. Algunas veces bastará nombrar el sujeto en que se encuentra la idea simple en cuestión, para que entiendan el nombre los que conocen ese sujeto y su nombre. Así, por ejemplo, para dar a entender a un campesino lo que significa el color *feuille-morte,* quizá baste decirle que es el color de las hojas secas que caen durante el otoño. Segundo. Pero el único camino seguro de dar a entender el significado del nombre de cualquier idea simple, consiste en mostrar ante los sentidos el sujeto que puede producir esa idea en la mente, y de esa manera lograr que adquiera de hecho la idea significada por aquella palabra.

§ 15. *Segundo. Tratándose de modos mixtos, por definición.* Segundo. Como los modos mixtos, especialmente los que pertenecen a la esfera moral, son en su mayoría combinaciones de ideas, que la mente forja por propia elección, y respecto a las cuales no siempre existen modelos establecidos, la significación de sus nombres no puede darse a entender como la de las ideas simples, por medio de una mostración; pero, en cambio, es perfectamente posible definirla. Porque, como se trata de combinaciones de varias ideas que la mente del hombre ha reunido arbitrariamente, sin referencia alguna a un arquetipo, los hombres pueden, si lo desean, conocer exactamente las ideas que entran en cada combinación, de manera que es posible usar esas palabras en un sentido cierto e indubitable, y también declarar con perfección, cuando se ofrezca el caso, lo que significan. Esto, bien considerado, hace recaer gran culpa en quienes no hacen que sus disertaciones en asuntos morales sean muy claras y distintas; porque, como el significado preciso de los nombres de los modos mixtos, o lo que es lo mismo, la esencia real de cada especie es algo que puede conocerse, ya que no son obra de la naturaleza, sino del hombre, resulta gran negligencia y perversidad el disertar incierta u obscuramente sobre cosas morales, lo que es más excusable cuando se trata de las substancias naturales, donde los términos dudosos apenas pueden evitarse por una razón muy opuesta, según veremos más adelante.

§ 16. *La moral es susceptible de demostración.* Fundado en eso, tengo la osadía de pensar que la moral es susceptible de demostración, así como las matemáticas, puesto que la esencia real precisa

de las cosas morales significadas por las palabras puede conocerse de un modo perfecto, de manera que se pueda descubrir con certidumbre la congruencia o incongruencia de las cosas mismas, que es en lo que consiste el conocimiento perfecto. Y que nadie objete que los nombres de las substancias se emplean con frecuencia en lo moral, así como los nombres de modos, de donde surgirá obscuridad. Porque, en lo que toca a las substancias cuando entran en discursos morales, sus diversas naturalezas no son tanto motivo de investigación como se supone. Por ejemplo, cuando decimos que el hombre está sujeto a la ley, únicamente significamos, por la palabra *hombre,* una criatura corporal racional, y cuáles sean la esencia real o las otras cualidades de esa criatura es asunto que, en el caso, no entra en consideración. Y, por lo tanto, averiguar si un niño o un imbécil sean *hombre* en un sentido físico, puede ser algo tan disputable como se quiera entre los naturalistas; pero en nada concierne al *hombre moral,* según puedo llamarlo, que es esta inmutable e inalterable idea de un ente corporal racional. Porque de haber un mono o cualquiera otra criatura que tuviere uso de razón al grado de poder entender signos generales y de deducir consecuencias acerca de ideas generales, quedaría sin duda alguna sujeta a la ley y, en ese sentido, sería *hombre,* por más que difiriera en forma de otras criaturas de ese nombre. Si se usan los nombres de las substancias como deben usarse en los discursos de orden moral, no pueden causar más desorden que en los discursos matemáticos, donde, si el matemático nos habla de un cubo o de un globo de oro o de cualquier otro cuerpo, su idea es clara y determinada, y es invariable, aunque, por error, se aplique a un cuerpo particular al cual no pertenece.

§ 17. *Las definiciones pueden hacer que los discursos morales sean claros.* Lo anterior lo he mencionado de paso, para mostrar cuánto importa que los hombres, en el uso de los nombres de los modos mixtos, y, por lo tanto, en todos sus discursos de orden moral, definan sus palabras cuando se ofrezca la ocasión, porque de esa manera el conocimiento moral puede alcanzar gran claridad y certidumbre. Y será gran falta de sinceridad (por no decir algo peor) rehusarse a hacerlo, puesto que la definición es la única manera por la cual puede conocerse el sentido preciso de las palabras morales, y es un medio por el cual ese sentido puede conocerse de un modo cierto, y sin dejar lugar a disputas. Por eso, la negligencia o la malicia de los hombres es inexcusable, si sus discursos sobre asuntos morales no tienen mucha más claridad que los que versan sobre filosofía natural, ya que se trata de ideas

en la mente, y de las cuales ninguna es falsa o está fuera de proporción, puesto que no tienen unos entes exteriores como arquetipos a los cuales deban ser referidas y a los cuales deban ajustarse. Es mucho más fácil para los hombres forjarse en la mente una idea, que será el patrón al cual le darán el nombre de *justicia*, de manera que todos los actos que se ajusten a ese modelo pasen bajo esa denominación, que formarse, después de haber visto a *Arístides*, una idea que, en todo, se asemeje exactamente a esa persona, que es tal como es, pese a la idea que los hombres quieran formarse de él. Para el primer caso, no les hace falta a los hombres sino conocer la combinación de ideas que han sido reunidas en su mente; para el segundo caso, es preciso que se lancen a investigar la abstrusa y oculta constitución de la naturaleza, y las diversas cualidades de una cosa que existe más allá de ellos.

§ 18. *Es la única manera.* Otra razón que hace tan necesario definir los modos mixtos, especialmente de las palabras morales, es lo que mencioné más arriba, a saber: que es la única manera por la cual se puede conocer con certidumbre el significado de la mayoría de esas palabras. Porque, como las ideas que significan son, en su mayor parte, ideas cuyas partes componentes no existen juntas en ningún lado, sino dispersas y mezcladas con otras, es sólo la mente quien las reúne y les da la unidad de una idea; y únicamente por vía de palabras, enumerando las diversas ideas simples que la mente ha reunido, es como podemos dar a entender a otros lo que significan los nombres de esas ideas complejas, ya que el auxilio de los sentidos de nada sirve en este caso, exhibiendo objetos sensibles para mostrar las ideas significadas por esos nombres, como acontece frecuentemente en el caso de nombres de ideas simples sensibles, y también, hasta cierto punto, para los nombres de las substancias.

§ 19. *Tercero. Respecto a las substancias, el medio de dar a conocer el sentido de los nombres es mostrando y definiendo.* Tercero. En cuanto a explicar el significado de los nombres de las substancias, según denotan las ideas que tenemos de sus distintas especies, son de emplearse, en muchos casos, los dos medios que se han mencionado, a saber: la mostración de la cosa y la definición. Porque, como comúnmente hay en cada clase de substancia algunas cualidades dominantes, a las cuales suponemos que van anejas las demás ideas que forman nuestra idea compleja de esa especie, atrevidamente otorgamos el nombre específico a aquella cosa en que se encuentra esa marca característica que hemos tomado por ser la

idea distinguidora de esa especie. Estas ideas dominantes o características (según creo poder llamarlas), cuando se trata de animales y de vegetales, son (véase más arriba, lib. III, cap. VI, § 29, y cap. IX, § 15), por lo común, la forma, y tratándose de cuerpos inanimados, el color, y en algunos otros, la forma y el color reunidos.

§ 20. *Las ideas de las cualidades dominantes de las substancias se obtienen mejor por vía de mostración.* Ahora bien, estas cualidades sensibles dominantes son las que constituyen los principales ingredientes de nuestras ideas específicas, y, por lo tanto, son la parte más notoria e invariable de la definición de nuestros nombres específicos, según se atribuyen a clases de substancias que caen bajo nuestro conocimiento. Porque, aun cuando el sonido *hombre* sea, por su naturaleza, tan propio para significar una idea compleja formada de animalidad y de racionalidad unidas en un mismo sujeto, como para significar cualquier otra combinación de ideas, sin embargo, empleando ese sonido para significar una clase de criatura que contamos entre nuestra propia especie, quizá sea tan necesario incluir la forma exterior en nuestra idea compleja significada por la palabra *hombre,* como cualquier otra cualidad que encontremos en ella; y por eso no será fácil mostrar por qué razón el animal platónico, *implume bipes, latis unguibus* (bípedo implume de anchas uñas) no ha de ser una definición tan buena del nombre *hombre,* en cuanto significativo de esa clase de criatura; porque es la forma, como cualidad dominante, la que más parece determinar esa especie, que no la facultad de razonar, que no aparece a primera vista, y en algunos, nunca. Y si no se concede eso, no veo cómo se puede eximir del cargo de asesinato a quienes matan partos monstruosos (según les llamamos), a causa de su forma inusitada, sin saber si tienen o no alma racional, la cual no se puede mejor discernir en un niño bien formado o deforme, al tiempo de su nacimiento. ¿Y quién podrá decirnos que un alma racional no puede habitar un alojamiento, a no ser que tenga precisamente esa clase de fachada, o que no puede unirse e informar ninguna otra clase de cuerpo, sino uno que ofrezca precisamente semejante estructura externa?

§ 21. Ahora bien, estas cualidades dominantes se conocen mejor por vía de mostración, y apenas pueden conocerse de otro modo. Porque la forma de un caballo o de un casuario no puede imprimirse en la mente, por medio de palabras, sino de una manera rudimentaria. Eso se logra mil veces mejor teniendo a la vista a esos animales; y la idea del color particular del oro no se obtiene

por vía de una descripción, sino únicamente por el ejercicio frecuente de la vista, como resulta evidente en quienes están habituados a ese metal, los que frecuentemente distinguen, por la sola vista, cuándo se trata de oro verdadero o falso, mientras que otros hombres (dotados de ojos tan buenos, pero que, por falta de ejercicio, no han adquirido la idea precisa y neta de ese amarillo tan peculiar) no logran advertir diferencia alguna. Y lo mismo puede decirse acerca de otras ideas simples, particulares en su especie a una cierta substancia, para cuyas ideas precisas no hay nombres peculiares. Así, el sonido resonante peculiar del oro, distinto al sonido de otros cuerpos, carece de un nombre particular, como también carece de nombre el amarillo especial que le pertenece a ese metal.

§ 22. *Las ideas de sus potencias se obtienen mejor por definición.* Pero porque muchas de las ideas simples que forman nuestras ideas específicas de las substancias son potencias que no son obvias a nuestros sentidos en las cosas, según ordinariamente aparecen, por eso, en el significado de nuestros nombres de las substancias, alguna parte de ese significado puede darse a conocer mejor por la enumeración de esas ideas simples, que no por vía de la mostración de la substancia misma. Porque quien, aparte de ese color brillante que ha observado en el oro por la vista, obtenga las ideas de gran ductilidad, fusibilidad, fijeza y solubilidad en agua regia, a causa de la enumeración que yo le haga de esas cualidades, tendrá una idea más perfecta de oro de la que puede tener con la sola vista de un pedazo de ese metal, imprimiendo en su mente, de ese modo, únicamente las cualidades obvias. Pero si la constitución formal de esta cosa brillante, pesada y dúctil (de donde fluyen todas sus propiedades) estuviera abierta a nuestros sentidos de la misma manera que lo está la constitución formal o esencia de un triángulo, entonces el significado de la palabra *oro* podría determinarse tan fácilmente como la de un triángulo.

§ 23. *Una reflexión sobre el conocimiento que pueden alcanzar los espíritus.* De lo dicho, podemos advertir hasta qué punto el fundamento de todo nuestro conocimiento acerca de las cosas corporales depende de nuestros sentidos. Porque de qué manera los espíritus, separados de cuerpos (cuyo conocimiento e ideas acerca de esas cosas, seguramente, es mucho más perfecto que el nuestro), las conocen, es algo de que carecemos por completo de noción o idea. Todo el alcance de nuestro conocimiento, o de nuestra imaginación, no va más allá de nuestras ideas, limitadas a nuestras

vías de percepción. Sin embargo, no es de dudarse que los espíritus de más alto rango que los sumidos en la carne puedan tener ideas tan claras de la constitución radical de las substancias, como nosotros tenemos de un triángulo, de manera que puedan percibir cómo de esa constitución fluyen todas sus propiedades y operaciones; empero, de qué manera adquieren semejante conocimiento, es algo que excede todas nuestras concepciones.

§ 24. *Las ideas de las substancias también deben ajustarse a las cosas.* Pero si las definiciones sirven para explicar los nombres de las substancias, según esos nombres significan nuestras ideas, sin embargo, quedan no sin gran imperfección, en cuanto significan las cosas. Porque, como los nombres de substancias no sólo se ponen para denotar nuestras ideas, sino que en última instancia se usan para representar las cosas, de manera que se ponen en vez de ellas, es preciso que su significado se ajuste a la verdad de las cosas, así como a las ideas de los hombres. Por eso, en las substancias, no debemos detenernos siempre en la idea compleja habitual y comúnmente recibida como significación de esa palabra, sino que es necesario ir un poco más allá para inquirir en la naturaleza y propiedades de las cosas mismas, y de esa manera perfeccionar, hasta donde podamos, nuestras ideas acerca de sus distintas especies; o bien, debemos aprender de quienes estén habituados a esa clase de cosas, y tengan experiencia en ellas. Porque, como se pretende que los nombres de las substancias deben significar colecciones de ideas simples, tales como realmente existen en las cosas mismas, y asimismo significar las ideas complejas en la mente de otros hombres, según esos nombres significan en su aceptación ordinaria, por lo tanto, para bien definir los nombres de substancias, es necesario investigar en la historia natural, y es preciso descubrir, con cuidado y examen, sus propiedades. Porque, para evitar los inconvenientes en las disertaciones y en las discusiones acerca de los cuerpos naturales y de las cosas substanciales, no basta haber aprendido, según la propiedad del lenguaje, la idea común, pero confusa, o muy imperfecta, a la cual se aplica cada palabra, ni tampoco mantener esa aplicación en el uso que hagamos de esas palabras, sino que es necesario, después de habernos enterado de la historia de esa clase de cosas, rectificar y establecer nuestra idea compleja, perteneciente a cada nombre específico; y en nuestras pláticas con otros (si advertimos un mal entendido) debemos aclarar cuál es la idea compleja que significamos con tal o cual nombre. Esto es tanto más necesario que se practique, por todos los que buscan el conocimiento y la verdad filosófica, cuanto

que a los niños se les enseñan palabras cuando no tienen sino nociones imperfectas de las cosas, aplicándolas al azar y sin mucha meditación, y rara vez forjan ideas determinadas que han de ser expresadas por ellas. Como este hábito es cómodo y basta para despachar los asuntos ordinarios de la vida y de la conversación, es fácil que perseveren en él cuando son hombres, de manera que comienzan al revés, aprendiendo primero las palabras, y perfectamente, pero forjando muy vagamente las nociones a las cuales aplican después esas palabras. Es así como llega a acontecer que los hombres que hablan con propiedad el lenguaje de su país, es decir, de acuerdo con las reglas gramaticales de ese lenguaje, hablan, sin embargo, con mucha impropiedad acerca de las cosas mismas; y con las discusiones en que se ven metidos los unos y los otros, avanzan bien poco en el descubrimiento de verdades útiles y en el conocimiento de las cosas como son en sí mismas, y no en nuestra imaginación; y tiene poca importancia, para el fomento de nuestros conocimientos, qué nombres se den a las cosas.

§ 25. *No es fácil lograr eso.* Sería de desearse, por lo tanto, que los hombres versados en las investigaciones físicas, y conocedores de las diversas clases de cuerpos, registraran las ideas simples en las cuales observan que los individuos de cada especie convienen. Esto remediaría, en mucho, esa confusión que se origina en la circunstancia de que varias personas aplican el mismo nombre a una colección de un menor o mayor número de cualidades sensibles, según estén mejor o peor enteradas de las cualidades de cualquier clase de cosas que caen bajo una misma denominación, o según hayan tenido mayor o menor esmero en examinarlas. Pero un diccionario de esa clase, que contenga, como quien dice, una historia natural, requiere demasiados colaboradores, así como demasiado tiempo, gasto, trabajo y sagacidad para que jamás pueda esperarse una obra semejante; y hasta que se logre eso, será preciso conformarnos con las definiciones de los nombres de las substancias, que explican el sentido que les dan quienes los usan. Y no estaría mal que, ofreciéndose la ocasión, se nos proporcionaran tales definiciones. Eso, sin embargo, no es lo que se hace habitualmente, sino que los hombres conversan y disputan entre sí, valiéndose de palabras cuyo sentido no han determinado, basándose en el error de suponer que el significado de las palabras comunes es algo establecido, y que las ideas precisas significadas son tan perfectamente conocidas que es motivo de rubor el ignorarlas. Ambos supuestos son falsos, porque, ni hay nombre de idea compleja cuyo significado esté determinado de una manera tan exacta que

siempre se use para denotar la misma idea precisa, ni, tampoco, debe sentir vergüenza un hombre por no conocer con certidumbre una cosa, cuando no sea por los medios que debe emplear para conocerla; de manera que no hay descrédito alguno en no saber cuál es la idea precisa que un cierto sonido significa en la mente de otro hombre, si no me la declara él mismo de alguna otra manera que no sea por el uso del mero sonido, puesto que, sin semejante declaración, yo no puedo conocerla con certeza de ningún otro modo. Es cierto que la necesidad de comunicarnos por medio del lenguaje ha obligado a los hombres a llegar a un convenio acerca del significado de las palabras comunes dentro de una aproximación tolerable que puede bastar para los efectos de la conversación ordinaria. Resulta, pues, que no se puede suponer que un hombre ignore completamente las ideas que el uso común ha anexado a las palabras, tratándose de un lenguaje que le sea familiar. Pero, como el uso común no es sino una regla muy incierta, que, en última instancia, se reduce a las ideas de los hombres en particular, resulta que frecuentemente se trata de un patrón muy variable. Por lo demás, aunque un diccionario, como el que mencioné más arriba, requiera demasiado tiempo, gasto y trabajo para tener esperanzas de verlo en este siglo, me parece, sin embargo, que no es desrazonable proponer que las palabras que significan cosas que se conocen y que se distinguen por su forma externa, deberían expresarse por medio de pequeños dibujos y grabados que las representaran. Un vocabulario hecho de esa manera, quizá enseñaría más fácilmente y en menos tiempo el verdadero significado de muchos términos, especialmente en los lenguajes de países o tiempos lejanos, y fijaría en la mente de los hombres ideas más justas de una multitud de cosas, de las cuales leemos los nombres en los autores antiguos, que todos los voluminosos y pesados comentarios de los críticos doctos. Los naturalistas, que tratan de las plantas y de los animales, conocen ya los beneficios de ese sistema; y quien haya tenido ocasión de consultarlos admitirá que posee una idea más clara del *apio* o del *íbice,* por un pequeño grabado de esa hierba o de ese animal, que la que podría tener por medio de una larga definición de los nombres del uno o del otro. Asimismo, se tendría sin duda una idea más clara de lo que los latinos llamaron *strigilis* y *sistrum,* si, en lugar de las palabras *currycomb* (almohaza) y *cymbal* (címbalo), que son los nombres con que se traducen en el diccionario inglés, se pudiera encontrar al margen un pequeño dibujo de esos instrumentos, según estuvieron en uso entre los Antiguos. Las palabras *toga, tunica* y *pallium* se traducen sin dificultad con las palabras *vestido, cami-*

sa y *capa*; pero de esa manera no logramos tener una idea más verdadera de cómo estaban hechas esas ropas entre los romanos, de la que tenemos de los rostros de los sastres que las hacían. Cosas semejantes a ésas, que el ojo distingue por la forma, podrían tener más fácil entrada en la mente por medio de dibujos, y se determinaría mejor el significado de tales palabras, que no por medio de cualesquiera otras palabras que se pusieran en vez de ellas, o que se emplearan para definirlas. Pero esto sea dicho de paso.

§ 26. *Quinto. Constancia en su significación.* Quinto. Si los hombres no quieren darse el trabajo de declarar el sentido de las palabras que usan, y no proporcionan las definiciones de los términos que emplean, lo menos que puede esperarse es que, en toda disertación en que un hombre pretenda instruir o convencer a otro, emplee constantemente la misma palabra en un mismo sentido. Si esto se llevara a la práctica (a lo cual nadie podrá negarse, sin mucha falta de sinceridad), no harían falta muchos libros que se han escrito; se terminarían muchas controversias y disputas; varios de esos gruesos volúmenes, hinchados de palabras ambiguas que se usan ahora en un sentido y después en otro, quedarían reducidos a bien poco espacio, y muchas obras de los filósofos (para no hablar de otros), así como de los poetas, podrían caber dentro de una cáscara de nuez.

§ 27. *Cuándo debe explicarse la variación.* Pero, después de todo, es tan escasa la provisión de palabras, en comparación de la infinita variedad de pensamientos, que los hombres, faltos de términos para expresar con precisión sus nociones, se verán frecuentemente obligados, pese a todas las precauciones que tomen, a servirse de una misma palabra en sentidos algo diferentes. Y aunque, en el curso de una disertación o en el seguimiento de un raciocinio, apenas cabe la digresión para definir particularmente una palabra cada vez que se varíe su significado, sin embargo, usualmente el sentido general del discurso, siempre que no haya propósito de falacia, bastará para conducir a un lector de buena fe e inteligente hacia su verdadero sentido. Pero cuando eso no baste para guiar al lector, entonces el escritor está obligado a explicar su pensamiento y a mostrar en qué sentido ha empleado en ese lugar el término dudoso.

Libro Cuarto

DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO I

DEL CONOCIMIENTO EN GENERAL

§ 1. *Nuestro conocimiento se refiere a nuestras ideas.* Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sea sus propias ideas, las cuales sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se ocupa únicamente de esas ideas.

§ 2. *El conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de dos ideas.* Me parece, pues, que el conocimiento no es sino *la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas.* En eso consiste exclusivamente. Donde haya semejante percepción, hay conocimiento; donde no la haya, entonces, aunque podamos imaginar, columbrar o creer, siempre nos quedaremos cortos en cuanto al conocimiento. Porque cuando conocemos que lo blanco no es lo negro, ¿qué otra cosa percibimos sino que esas dos ideas no están de acuerdo? Cuando estamos completamente convencidos de la demostración de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, ¿qué otra cosa percibimos si no que la igualdad de dos ángulos rectos conviene necesariamente y es inseparable de los tres ángulos de un triángulo?

§ 3. *Ese acuerdo es de cuatro clases.* Pero para entender con alguna más distinción en qué consiste ese acuerdo o desacuerdo, creo que podemos reducirlo todo a estas cuatro clases.

1. *Identidad o diversidad.*
2. *Relación.*
3. *Coexistencia o conexión necesaria.*
4. *Existencia real.*

§ 4. *Primero. De la identidad o de la diversidad.* Primero. En cuanto a la primera clase de acuerdo o desacuerdo, a saber: *identidad o diversidad*; el primer acto de la mente, cuando tiene algunos sentimientos o algunas ideas, consiste en percibir las ideas que tiene, y, en la medida en que las percibe, consiste en conocer qué sea cada una de ellas, y de esa manera en percibir, también, sus diferencias, y que la una no es la otra. Esto es tan absolutamente necesario, que sin ello no podría haber conocimiento, ni raciocinio, ni imaginación, ni habría pensamientos distintos ningunos. De ese modo es como la mente percibe clara e infaliblemente que cada

idea está de acuerdo consigo misma, y que es lo que es, y percibe, también, que todas las ideas distintas están en desacuerdo, es decir, que una no es otra; y esto lo hace sin dificultad, sin poner empeño y sin necesidad de deducciones, sino que lo hace a primera vista en virtud de su natural potencia de percepción y distinción. Y aun cuando los hombres del arte (los lógicos) han reducido eso a aquellas reglas de que *lo que es, es,* y *que es imposible que la misma cosa sea y no sea,* a fin de poder aplicarlas con prontitud a todos los casos en que se ofrezca la ocasión de reflexionar sobre el asunto, es seguro, sin embargo, que esa facultad se ejercita primero sobre ideas particulares. Tan pronto como un hombre adquiere las ideas de *blanco* y de *redondo* sabe infaliblemente que son precisamente las ideas que son, y que no son las otras ideas que llama *rojo* o *cuadrado.* Y no hay en el mundo ninguna proposición o máxima que pueda hacérselo conocer más clara o ciertamente de lo que ya lo conocía, sin auxilio de ninguna regla general. Tal, pues, es el primer acuerdo o desacuerdo que la mente percibe respecto a sus ideas; lo cual siempre lo percibe a primera vista. Y si por acaso surge alguna duda acerca de ello, se descubrirá que siempre será una duda acerca de los nombres y no acerca de las ideas mismas, cuya identidad o diversidad será siempre percibida, tan pronto y tan claramente como se perciben las ideas mismas; ni podría ser de otro modo.

§ 5. *Segundo. Relación.* Segundo. La segunda clase de acuerdo o de desacuerdo que la mente percibe respecto a cualquiera de sus ideas, me parece que puede llamarse *relativo;* y no es sino la percepción de la relación entre dos ideas de cualquier clase que sean, substancias, modos o cualesquiera otras. Porque, como todas las ideas distintas deben reconocerse eternamente como no siendo la misma, de suerte que sean universal y constantemente negadas la una de la otra, no habría en absoluto lugar para ningún conocimiento positivo, si no pudiéramos percibir ninguna relación entre nuestras ideas, ni descubrir el acuerdo o desacuerdo que haya entre ellas, según los diversos medios de que se vale la mente para compararlas.

§ 6. *Tercero. De la coexistencia.* Tercero. La tercera clase de acuerdo o de desacuerdo que se encuentra en nuestras ideas, y en la cual se ocupa la percepción de la mente, es la coexistencia o la no coexistencia en el mismo sujeto; y esto pertenece particularmente a las substancias. Así, cuando, hablando del oro, decimos que es fijo, nuestro conocimiento de esa verdad no pasa de ser

esto: que la fijeza, o sea la potencia de permanecer en el fuego sin consumirse, es una idea que acompaña siempre y que siempre va aneja a esa especie particular de amarillo, de pesantez, de fusibilidad, de maleabilidad y de solubilidad en agua regia, que componen la idea compleja significada por la palabra *oro.*

§ 7. *Cuarto. Existencia real.* Cuarto. La cuarta y última clase es la de existencia real y efectiva, en cuanto está de acuerdo con cualquier idea. Si no me equivoco, dentro de estas cuatro clases de acuerdo o de desacuerdo está contenido todo el conocimiento que tenemos o de que somos capaces. Porque todas las investigaciones que podemos llevar a cabo respecto a nuestras ideas, todo cuanto conocemos o podamos afirmar acerca de ellas, es que es o no es la misma que otra; que coexiste o no coexiste siempre con otra idea en un mismo sujeto; que guarda tal o cual relación con otra idea; o que tiene una existencia real más allá de la mente. Así, esta proposición, *el azul no es el amarillo,* es un desacuerdo en identidad; la de que *dos triángulos de bases iguales, entre dos líneas paralelas, son iguales,* acusa un acuerdo de relación; la proposición que dice: *el fierro es susceptible de recibir impresiones magnéticas,* es un acuerdo de coexistencia; y estas palabras: *Dios es,* contienen un acuerdo de existencia real. Y si bien es cierto que la identidad y la coexistencia no son verdaderamente sino relaciones, sin embargo, como se trata de unas maneras tan peculiares de acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, bien merecen ser consideradas como capítulos aparte, y no bajo el capítulo de relación en general, puesto que se trata de fundamentos de afirmación y de negación muy diferentes, como fácilmente lo advertirá quien reflexione sobre lo que se dice en varios lugares de este *Ensayo.* Ahora procedería examinar los diversos grados de nuestro conocimiento, pero antes es preciso considerar las diferentes acepciones de la palabra *conocimiento.*

§ 8. *El conocimiento es actual o habitual.* Hay diversas maneras por las cuales la mente se ve en posesión de la verdad, y cada una se llama *conocimiento.*

1. Hay un conocimiento actual que es la percepción presente que la mente tiene del acuerdo o del desacuerdo de cualquiera de sus ideas, o de la relación que guardan entre sí.

2. Se dice que un hombre conoce cualquier proposición, cuando esa proposición le ha sido presentada a su pensamiento y él percibe con evidencia el acuerdo o desacuerdo de las ideas contenidas en la proposición, y de tal manera queda alojada en su

memoria que, siempre que esa proposición vuelve a ser motivo de reflexión, el hombre, sin dudas ni vacilaciones, la acepta en su buen sentido, le da su asentimiento y tiene la seguridad de la verdad contenida en ella. A esto, me parece, puede llamársele *conocimiento habitual*. Y así puede decirse que un hombre conoce todas aquellas verdades alojadas en su memoria, en virtud de una previa percepción clara y completa sobre la cual la mente descansa, sin tener dudas y tantas veces cuantas tenga ocasión de reflexionar sobre esas verdades. Porque, como nuestro entendimiento finito sólo es capaz de pensar con claridad y distinción en una sola cosa a la vez, si los hombres no poseyeran más conocimiento que el de aquello en que están pensando actualmente, todos serían muy ignorantes; y quien más conociese, no conocería más que una sola verdad, puesto que no sería capaz de considerar más de una a la vez.

§ 9. *Dos clases de conocimiento habitual.* También hay, vulgarmente hablando, dos grados de conocimiento habitual.

Primero. El uno se refiere a esas verdades guardadas en la memoria que en cuanto se ofrecen a la mente cuando ésta percibe de una manera efectiva la relación que existe entre aquellas ideas. Esto acontece en el caso de todas esas verdades de las cuales tenemos un *conocimiento intuitivo*, en que las ideas mismas, en una percepción inmediata, descubren el acuerdo o el desacuerdo que hay entre ellas.

Segundo. El otro se refiere a esas verdades de las cuales la mente, habiendo sido convencida, sólo retiene el convencimiento en la memoria, pero no las pruebas. Así, un hombre que recuerde con certeza haber percibido la demostración acerca de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, está seguro que lo sabe, porque no puede dudar acerca de esa verdad. Aunque se piense que al adherirse a una verdad cuya demostración, por la que primero fue conocida, ha sido olvidada, un hombre más bien concede crédito a su memoria que no realmente conoce esa verdad, y aunque esta manera de poseer una verdad me parecía antes algo así como un intermedio entre la opinión y el conocimiento, una especie de seguridad que excede a la mera creencia, porque ésta se atiene al testimonio ajeno, sin embargo, después de un examen cuidadoso, advierto que no está lejos de constituir una certidumbre perfecta, y que en efecto se trata de un conocimiento verdadero. Lo que nos expone al extravío de nuestras reflexiones iniciales acerca de este asunto es que, en el caso, no se percibe el acuerdo o el desacuerdo de las ideas, según se percibió en un

principio, por una percepción actual de todas las ideas intermedias que muestran el acuerdo o el desacuerdo de las ideas contenidas en la proposición de cuya certidumbre tenemos memoria. Por ejemplo, en aquella proposición de que *los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos,* quien haya visto y percibido con claridad la demostración de esa verdad, sabe que es verdadera cuando la demostración ya no está en su mente, de manera que no la tiene a la vista, y posiblemente no pueda recordarla. Sin embargo, esa verdad la conoce de una manera diferente de como la conocía antes. Se percibe el acuerdo que existe entre las dos ideas unidas en la proposición; pero es por intervención de otras ideas que no son las que en un principio produjeron esa percepción. Recuerda, es decir, sabe (porque recordar no es sino el renacimiento de algún conocimiento pasado) que una vez tuvo la certidumbre de la verdad de la proposición que dice: *los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.* La inmutabilidad de las mismas relaciones entre las mismas cosas inmutables es ahora la idea que le muestra que, si en una ocasión los tres ángulos de un triángulo eran iguales a dos rectos, siempre serán iguales a dos rectos. Y es así como adquiere la certidumbre de que lo que, en el caso, fue cierto una vez, siempre lo seguirá siendo; de que las ideas que alguna vez estuvieron de acuerdo, siempre estarán de acuerdo, y, por lo tanto, que lo que alguna vez supo que era verdadero, siempre sabrá que es verdadero, con tal de que pueda recordar que alguna vez lo supo. Tal es el fundamento sobre el cual las demostraciones particulares de las matemáticas ofrecen un conocimiento general. Si, pues, las percepciones de que las mismas ideas tendrán eternamente las mismas constantes y relaciones no fueran bastantes para fundar el conocimiento, no podría haber conocimiento alguno acerca de las proposiciones generales de las matemáticas, porque ninguna demostración matemática sería algo más que una demostración particular; y cuando un hombre hubiera demostrado cualquier proposición relativa a un triángulo o a un círculo, su conocimiento no alcanzaría más allá de ese diagrama particular. Si tuviera la pretensión de extenderlo más allá, tendría que renovar su demostración en otro ejemplo, antes de poder saber que era verdadera para otro triángulo semejante, y así sucesivamente, de suerte que nunca se podría alcanzar el conocimiento de ninguna proposición general. Nadie, me parece, negará que el señor Newton no conozca con certidumbre cualquiera de las proposiciones que ahora en todo momento pueda él leer en su libro, sabiendo que son verdaderas, aun cuando no tenga presente a la vista la cadena admirable de ideas intermedias que le sirvieron

para descubrir primero esas verdades. Una memoria de esa clase, capaz de retener semejante serie de ideas particulares, debe considerarse como algo que excede las facultades humanas, puesto que se advierte que el descubrimiento, la percepción y el arreglo de esa admirable conexión de ideas sobrepasa la comprensión de la mayoría de los lectores. Sin embargo, es evidente que el autor mismo sabe que las proposiciones son verdaderas, recordando que alguna vez vio la conexión de esas ideas tan ciertamente como pueda saber que un hombre hirió a otro, recordando haber visto que lo atravesó con su espada. Pero, porque la memoria no es siempre tan clara como la percepción presente, y en todos los hombres acaba por perderse más o menos con el transcurso del tiempo, esta diferencia, entre otras, sirve para mostrar que el conocimiento demostrativo es mucho más imperfecto que el intuitivo, según veremos en el capítulo siguiente.

Capítulo II

DE LOS GRADOS DE NUESTRO CONOCIMIENTO

§ 1. *Conocimiento intuitivo.* Como todo nuestro conocimiento consiste, según he dicho, en la visión que de sus propias ideas tiene la mente, lo cual constituye la mayor luz y la más grande certidumbre de que, dadas nuestras facultades, somos capaces para los efectos del conocimiento, quizá no esté fuera de propósito considerar un poco los grados de semejante evidencia. La diferencia que hay en la claridad de nuestro conocimiento depende, me parece, de las diferentes maneras que tiene la mente de percibir el acuerdo o el desacuerdo de cualquiera de sus ideas. Porque, si reflexionamos sobre nuestras propias maneras de pensar, veremos que algunas veces la mente percibe de un modo inmediato el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas por sí solas, sin intervención de ninguna otra; y a esto, creo, puede llamarse *conocimiento intuitivo.* Porque, en este caso, la mente no se esfuerza en probar o en examinar, sino que percibe la verdad del mismo modo que el ojo percibe la luz, únicamente porque se dirige hacia ella. Así, la mente percibe que *lo blanco* no es *lo negro,* que un *círculo* no es un *triángulo,* que *tres* es más que *dos* y que es igual a *uno* más *dos.* Unas verdades como esas, la mente las percibe a primera vista desde el momento que ve juntas las ideas, por mera intuición, sin que intervenga ninguna otra idea, y esta especie de

conocimiento es el más claro y el de mayor certidumbre de que es capaz la flaqueza humana. Esta parte del conocimiento es irresistible, y, como la brillante luminosidad del sol, se impone inmediatamente a la percepción en el instante mismo en que la mente se vuelve hacia esa dirección; y sin provocar titubeos, dudas, ni examen, la mente queda invadida de su clara luminosidad. Es de semejante intuición de donde depende toda la certidumbre y la evidencia de nuestro conocimiento; certidumbre que todo el mundo descubre ser tan grande, que no es imaginable una mayor, y, por lo tanto, no se pide más. Porque un hombre no puede concebirse como capaz de una certidumbre mayor que la de conocer que cualquier idea en su mente es tal como él la percibe que es, y que dos ideas en las cuales percibe una diferencia son diferentes y no son precisamente las mismas. Quien exija una mayor certidumbre que ésta no sabe lo que exige, y únicamente revela su deseo de ser un escéptico, sin poder lograrlo. La certidumbre depende tan completamente de esa intuición, que aun en el *siguiente* grado del conocimiento, que llamo conocimiento *demostrativo,* esa intuición es necesaria en todas las conexiones de las ideas intermedias, de manera que, sin ella, no podemos alcanzar el conocimiento y la certidumbre.

§ 2. *Conocimiento demostrativo.* El siguiente grado del conocimiento es aquel en que la mente percibe el acuerdo o el desacuerdo de cualquier idea, pero no de una manera inmediata. Aunque cada vez que la mente percibe el acuerdo o el desacuerdo de alguna de sus ideas alcanza un conocimiento cierto, sin embargo, no acontece siempre que la mente advierta ese acuerdo o desacuerdo, aun cuando sea descubrible. En este caso, la mente permanece en ignorancia, o, por lo menos, no va más allá de una conjetura probable. La razón por la cual la mente no puede siempre percibir, de inmediato, el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas es porque ella no puede reunir esas ideas respecto a las cuales se inquiere su acuerdo o su desacuerdo, de manera de hacerlo patente. En este caso, pues, cuando la mente no puede reunir sus ideas para advertir su acuerdo o desacuerdo por una comparación inmediata, y, como quien dice, por una yuxtaposición o aplicación de la una respecto a la otra, se ve obligada, mediante la intervención de otras ideas (de una o de varias, según se necesite), a descubrir el acuerdo o el desacuerdo que busca; y eso es lo que llamamos *raciocinar.* Así, por ejemplo, cuando la mente tiene el deseo de saber el acuerdo o el desacuerdo en magnitud que pueda existir entre los tres ángulos de un triángulo y dos ángulos rectos, no

puede averiguarlo por medio de una mirada inmediata, y comparando los unos con los otros, porque los tres ángulos de un triángulo no pueden tomarse en conjunto y compararse con otro u otros dos ángulos, y, por lo tanto, la mente no tiene a este respecto un conocimiento inmediato o intuitivo. En este caso, la mente está obligada a servirse de otros ángulos, respecto a los cuales los tres ángulos de un triángulo guarden igualdad, y descubriendo que se trata de dos ángulos rectos, alcanza el conocimiento de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.

§ 3. *Depende de pruebas.* Esas ideas intervinientes, que sirven para mostrar el acuerdo entre dos ideas, se llaman *pruebas*; y cuando, por medio de esas pruebas, se percibe llana y claramente el acuerdo o el desacuerdo, a eso se llama *demostración,* puesto que dicho acuerdo o desacuerdo le ha sido mostrado al entendimiento, y a la mente se le hace ver que así es y no de otro modo. La prontitud que tenga una mente en el hallazgo de esas ideas intermedias (que sirven para descubrir el acuerdo o el desacuerdo de otras ideas) y la disposición de saberlas aplicar correctamente es, supongo, lo que se llama *sagacidad.*

§ 4. *Pero no es tan fácil.* Aunque este conocimiento, alcanzado con el auxilio de pruebas intervinientes, sea un conocimiento cierto, no tiene, sin embargo, una evidencia tan clara y luminosa, ni le prestamos tan prontamente nuestro asentimiento como conocimiento intuitivo. Porque, aun cuando en la demostración la mente acaba por percibir el acuerdo o el desacuerdo de las ideas que considera, no lo logra, sin embargo, sin trabajo y sin un esfuerzo de atención; hace falta más de una simple mirada pasajera para hallarlo, y su descubrimiento requiere una aplicación constante y una búsqueda. Es preciso una progresión por sus pasos contados y por grados, antes de que la mente pueda alcanzar de este modo la certidumbre, y llegue, por fin, a percibir el acuerdo o la repugnancia entre dos ideas, lo cual no logra sino mediante unas pruebas y ejercitando el raciocinio.

§ 5. *No sin que preceda la duda.* Otra diferencia que existe entre el conocimiento intuitivo y el demostrativo es que, aun cuando en éste toda duda desaparece al percibirse el acuerdo o el desacuerdo, gracias a la intervención de las ideas intermedias, sin embargo, antes de la demostración existía la duda, cosa que, en el caso del conocimiento intuitivo, no puede acontecerle a una mente que tenga percepción en un grado capaz de advertir ideas distintas,

del mismo modo que, para el ojo capaz de ver con distinción lo blanco y lo negro, no puede haber duda acerca de si esta tinta y este papel son de un mismo color. Si hay vista en los ojos, se percibirá de inmediato, sin titubeos, que hay unas palabras impresas en este papel, diferentes en color al papel; y así, también, si la mente tiene facultad de percibir con distinción, percibirá el acuerdo o el desacuerdo de aquellas ideas que producen el conocimiento intuitivo. Si los ojos han perdido la facultad de ver, o si la mente ha perdido la facultad de percibir, en vano preguntaremos por la rapidez de la mirada de los unos, o por la claridad de percepción de la otra.

§ 6. *No es tan claro.* Es verdad que la percepción lograda por vía demostrativa es también muy clara; pero frecuentemente es una percepción muy disminuída respecto al lustre evidente y plena seguridad que siempre acompañan a ese conocimiento que he llamado intuitivo. Puede compararse a un rostro reflejado por varios espejos, de uno a otro, donde, mientras se retenga la semejanza y el acuerdo con el objeto, hay un conocimiento; pero siempre pasa que en cada reflejo sucesivo se advierte un menoscabo de esa claridad y distinción perfectas que caracterizan al primero, hasta que, al fin, después de muchos intervalos, la imagen se hace muy confusa, y ya no es reconocible a primera vista, especialmente para ojos débiles. Así acontece respecto al conocimiento que ha sido alcanzado mediante una larga serie de pruebas.

§ 7. *Cada paso requiere una evidencia intuitiva.* Ahora bien, en cada paso que da la razón cuando se trata del conocimiento demostrativo, hay un conocimiento intuitivo acerca del acuerdo o del desacuerdo que busca respecto a la próxima idea intermedia que usa como prueba; porque si no fuera así, entonces, ese paso también necesitaría una prueba, puesto que, sin semejante percepción del acuerdo o del desacuerdo, no hay conocimiento alguno. Si se percibe de suyo, entonces, es que se trata de un conocimiento intuitivo; si no puede ser percibido de suyo, entonces, hace falta alguna idea interviniente que venga a mostrar, como medida común, el acuerdo o el desacuerdo entre ellas. De aquí se ve llanamente que cada paso de un raciocinio que produzca conocimiento tiene una certidumbre intuitiva, certidumbre que, una vez percibida por la mente, hace que ya nada se requiera, salvo que la recuerde, a fin de que el acuerdo o el desacuerdo de las ideas motivo de nuestra investigación sea visible y cierto. Así, pues, para hacer una demostración de cualquier cosa, es necesario percibir el acuerdo

inmediato entre las ideas intervinientes, que es la manera como se reconoce el acuerdo o el desacuerdo de las dos ideas que se examinan, y de las cuales una es siempre la primera y la otra la última en el enunciado. También es necesario retener con exactitud en la mente esa percepción intuitiva del acuerdo o del desacuerdo de las ideas intermedias en cada paso y progreso de la demostración, y es preciso estar seguro de que no se omite ninguna parte. Pero, como cuando se trata de deducciones muy largas, en que es preciso emplear muchas pruebas, la memoria no siempre puede retenerlo todo tan pronta y exactamente como sería menester, por eso, acontece que este tipo de conocimiento es más imperfecto que el intuitivo, y que con frecuencia los hombres aceptan como demostración lo que no es sino una falsedad.

§ 8. *De aquí viene el equívoco en el axioma:* "ex praecognitis et praeconcessis". La necesidad de ese conocimiento intuitivo respecto a cada paso del raciocinio científico o demostrativo ha dado ocasión, me imagino, a ese axioma equívoco que dice que todo razonamiento es *ex praecognitis et praeconcessis* (que todo razonamiento viene de cosas conocidas de antemano y ya concedidas), axioma del que tendré ocasión de mostrar su equívoco cuando venga a la consideración de las proposiciones, y particularmente de esas proposiciones que se llaman máximas; y para mostrar que se debe a un error la creencia de que ellas son el fundamento de todo nuestro conocimiento y de todos nuestros raciocinios.

§ 9. *La demostración no se limita a la cantidad.* Generalmente se ha aceptado que únicamente las matemáticas son susceptibles de certidumbre demostrativa. Pero, como no veo que sea un privilegio particular de las ideas de número, de extensión y de forma que su acuerdo o desacuerdo pueda percibirse intuitivamente, es posible que sea la carencia de un buen método y de aplicación por nuestra parte, y no la falta de suficiente evidencia en las cosas, lo que explique por qué se ha pensado que la demostración tenga tan poco que ver respecto a las otras partes de nuestro conocimiento, y que casi nadie haya intentado ese camino, salvo los matemáticos. Porque cualesquiera que sean las ideas que tengamos, allí donde la mente pueda percibir inmediatamente el acuerdo o el desacuerdo que hay entre ellas, allí la mente es capaz de un conocimiento intuitivo; y dondequiera que pueda percibir el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas cualesquiera por medio de una percepción intuitiva del acuerdo o el desacuerdo que guardan respecto a cualesquiera ideas intermedias, allí la men-

te es capaz de demostración, la cual, por lo tanto, no se limita a las ideas de extensión, de forma, de número y de sus modos.

§ 10. *Por qué se ha pensado así.* La razón por la cual generalmente se ha intentado la demostración para sólo ese tipo de ideas, y por la cual se ha supuesto que únicamente procede para ellas, ha sido, me imagino, no tan sólo la general utilidad de esas ciencias, sino porque, al compararse la igualdad o el exceso, los modos de los números ofrecen con claridad muy perceptible hasta la menor diferencia que pueda existir entre ellos. Sin embargo, aunque respecto a la extensión las pequeñas diferencias no sean tan perceptibles, la mente ha encontrado ya la manera de examinar y de hacer patente por vía demostrativa la igualdad precisa entre dos ángulos, o extensiones o formas. Por otra parte, ambas cosas, es decir, los números y las formas, pueden describirse por señales visibles y duraderas, por las cuales las ideas bajo consideración quedan perfectamente determinadas, lo que en su mayoría no acontece cuando solamente se designan con nombres y palabras.

§ 11. Pero, tratándose de otras ideas simples, cuyos modos y diferencias se forman y se computan por grados y no por cantidades, no distinguimos tan fina y exactamente sus diferencias, como para percibir o para encontrar manera de medir su igualdad justa, o sus más pequeñas diferencias. Porque, como esas otras ideas simples son apariencias o sensaciones producidas en nosotros por el tamaño, la forma, el número y el movimiento de corpúsculos diminutos individualmente imperceptibles, los diferentes grados de esas apariencias o sensaciones dependen también de la variación de algunas o de todas esas causas; de manera que, como no se puede observar esa variación en las partículas de materia, de las cuales cada una es demasiado sutil para ser percibida, resulta imposible que tengamos alguna medida exacta de los diferentes grados de esas ideas simples. Porque, suponiendo que la sensación o idea que llamamos *blancura* se produzca en nosotros por un cierto número de glóbulos que, girando en torno de su propio centro, golpean la retina del ojo con un cierto grado de rotación y de velocidad progresiva, se seguirá obviamente de eso que, mientras mejor dispuestas estén las partes superficiales de un cuerpo para reflejar mayor número de glóbulos de luz, y de comunicarles esa rotación que es la propia para producir en nosotros la sensación de lo blanco, más blanco aparecerá un cuerpo, mientras, de una superficie, igual, envíe a la retina el mayor número de semejantes corpúsculos, dotados de esa especie peculiar de

movimiento. No digo que la naturaleza de la luz consista en unos diminutos glóbulos redondos, ni que la naturaleza de la blancura consista en una textura especial que comunique a esos glóbulos una cierta rotación cuando los refleja, puesto que no estoy tratando ahora de la luz y de los colores desde el punto de vista físico. Pero me parece que puedo decir esto: que no concibo (y quisiera que quien pueda hacerlo, lo aclarara) cómo los cuerpos que están más allá de nosotros, son de algún modo capaces de afectar nuestros sentidos, que no sea por el inmediato contacto de los cuerpos sensibles mismos, como en el caso del gustar y del tocar, o por medio del impulso de unas partículas insensibles que proceden de esos cuerpos, como en el caso del ver, del oír y del oler; el cual impulso, siendo diferente según lo cause la diferencia en tamaño, forma y movimiento de las partes, produce en nosotros la variedad de sensaciones que experimentamos.

§ 12. Pero independientemente de que sean o no sean unos glóbulos, y de que el movimiento rotatorio en torno a su propio centro sea lo que produce en nosotros la idea de blancura, esto es seguro: que mientras mayor sea el número de las partículas de luz reflejadas por un cuerpo capaz de comunicarles ese movimiento peculiar que produce en nosotros la sensación de blancura, y posiblemente, también, mientras más rápido sea ese movimiento, más blanco tendrá que aparecer el cuerpo de donde se refleje un mayor número de aquellas partículas, como resulta evidente con poner una misma hoja de papel a la luz del sol, a la sombra o en un lugar obscuro; tres casos en los cuales producirá en nosotros la idea de blancura en grados diferentes.

§ 13. Ahora bien, como no se conoce el número de partículas, ni cuál sea su movimiento capaz de producir un grado determinado de blancura, no podemos demostrar la igualdad justa de dos grados particulares de blancura, porque carecemos de un patrón seguro para medirlos y de los medios para distinguir cada una de las menores diferencias reales, ya que el único auxilio que tenemos es el de nuestros sentidos, que a este respecto nos falla. Pero, allí donde la diferencia sea tan grande como para producir en la mente unas ideas claramente distintas, cuyas diferencias puedan retenerse perfectamente, allí, estas ideas de los colores, como se ve en sus diferentes clases, tales como azul y rojo, son tan capaces de demostración como las ideas de número y de extensión. Lo que aquí he dicho acerca de la blancura y de los colores es, pienso, igualmente verdadero respecto a todas las cualidades secundarias y sus modos.

§ 14. *El conocimiento sensible de la existencia de los entes particulares.* Estos dos, a saber, el *intuitivo* y el *demostrativo,* son los grados de nuestro conocimiento; cuanto se quede corto respecto a alguno de ellos, pese a la seguridad con que se pueda aceptar, no es sino fe u opinión, pero no es conocimiento, por lo menos respecto a todas las verdades generales. En verdad, hay otra percepción de la mente que se ocupa en la existencia particular de los entes finitos que están más allá de nosotros, y que, excediendo la mera probabilidad, sin alcanzar, sin embargo, ninguno de los dos grados de la certidumbre que hemos mencionado, pasa con el nombre de conocimiento. No puede haber nada que tenga mayor certidumbre que el que la idea que recibimos de un objeto exterior esté en nuestra mente; esto es conocimiento intuitivo. Pero el que haya en nuestra mente algo más que meramente esa idea, el que podamos inferir de allí con certeza la existencia de algo fuera de nosotros que corresponda a esa idea, ésa es una cuestión que ha sido convertida en un problema, porque es posible que los hombres tengan en la mente semejantes ideas, sin que exista la cosa, sin que haya un objeto que afecte sus sentidos. Sin embargo, yo creo que a este respecto contamos con una evidencia que nos pone fuera de toda duda; porque yo le pregunto a cualquiera, si no está invenciblemente consciente en sí mismo de tener una percepción diferente cuando mira al sol de día, y cuando piensa en el sol durante la noche; cuando efectivamente gusta del ajenjo o huele una rosa, y cuando tan sólo piensa en ese sabor y en ese aroma. Con la misma viveza sentimos la diferencia que existe entre cualquier idea revivida en la mente por la memoria y cualquiera que nos viene a la mente por los sentidos, como la que existe entre dos ideas distintas cualesquiera. Y si alguien replica que un sueño puede producir el mismo efecto, y que todas esas ideas pueden ser producidas en nosotros sin la intervención de ningún objeto exterior, se servirá soñar que le contesto lo que sigue: *1)* que muy poca importancia tiene que le acalle o no su escrúpulo, porque, si todo no es más que un sueño, los razonamientos y los argumentos son inútiles, ya que nada son la verdad y el conocimiento. *2)* Que yo creo que admitirá que existe una diferencia muy manifiesta entre soñar que está en el fuego, a estar realmente en él. Sin embargo, si su propósito escéptico es tanto como para sostener que lo que yo llamo estar realmente en el fuego no es más que un sueño, y que, por lo tanto, no podemos saber con certidumbre de ese modo si algo así como el fuego realmente existe fuera de nosotros, yo le contesto que, como advertimos con certeza que

el placer y el dolor se siguen a la aplicación que se hace en nosotros de ciertos objetos de cuya existencia nos apercibimos, o de los cuales soñamos que nos apercibimos por medio de nuestros sentidos, esa certidumbre es tan grande como nuestra felicidad o nuestra desgracia, más allá de las cuales, el conocimiento o la existencia dejan de tener interés para nosotros. Resulta, pues, que por eso creo que podemos añadir a las dos anteriores clases de conocimiento este otro: el de la existencia de objetos externos particulares, en virtud de esa percepción y de esa conciencia que tenemos de la efectiva entrada de ideas procedentes de ellos, y de ese modo admitir estos tres grados del conocimiento, a saber: *intuitivo, demostrativo* y *sensible,* cada uno de los cuales tiene un diferente grado y modo de evidencia y de certidumbre.

§ 15. *El conocimiento no siempre es claro, cuando las ideas sí lo son.* Pero, puesto que nuestro conocimiento está fundado y solamente se ocupa en nuestras ideas, ¿no, acaso, se sigue, entonces, que el conocimiento se ajusta a nuestras ideas, y que si nuestras ideas son claras y distintas u obscuras y confusas, así también lo será nuestro conocimiento? A lo cual contesto que no; porque, como nuestro conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o del desacuerdo de dos ideas cualesquiera, su claridad o su obscuridad consiste en la claridad u obscuridad de esa percepción, y no en la claridad u obscuridad de las ideas mismas. Por ejemplo, un hombre que tenga ideas tan claras de los ángulos de un triángulo y de la igualdad de dos ángulos rectos como las que pueda tener cualquier matemático que haya en el mundo, podrá tener, sin embargo, una percepción muy obscura del acuerdo que existe entre esas ideas, de suerte que tendrá un muy obscuro conocimiento sobre el particular. Pero las ideas que son confusas a causa de su obscuridad, o por cualquier otro motivo, no pueden producir ningún conocimiento claro y distinto, porque en la medida en que las ideas son confusas, en esa misma medida la mente no puede percibir claramente si hay o no hay acuerdo entre ellas. O para expresar lo mismo de un modo menos expuesto a ser mal interpretado, quien no haya anexado ideas bien determinadas a las palabras que usa, no puede formular proposiciones acerca de aquellas de cuya verdad pueda estar cierto.

Capítulo III

DEL ALCANCE DEL CONOCIMIENTO HUMANO

§ 1. *Primero. No va más allá de nuestras ideas.* Puesto que, como se ha dicho, el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, se sigue que, primero, no podemos tener conocimiento más allá de las ideas que tenemos.

§ 2. *Segundo. No va más allá de la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas.* Segundo. Que no podemos tener ningún conocimiento más allá de la percepción de ese acuerdo o desacuerdo, percepción que puede ser *1)* intuitiva, o sea la comparación inmediata de dos ideas cualesquiera; *2)* por raciocinio, que examina el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas mediante la intervención de algunas otras; *3)* por sensación, percibiendo la existencia de cosas particulares. De aquí se sigue:

§ 3. *Tercero. El conocimiento intuitivo no se extiende a todas las relaciones de todas nuestras ideas.* Tercero. Que no podemos tener un conocimiento intuitivo que se extienda a todas nuestras ideas y a todo cuanto quisiéramos saber acerca de ellas, porque no podemos examinar y percibir todas las relaciones que guardan entre sí, por medio de una yuxtaposición o de una comparación inmediata entre unas y otras. Así, por ejemplo, teniendo las ideas de dos triángulos, uno obtuso y el otro agudo, y ambos trazados sobre bases iguales y entre dos paralelas, me es posible, por conocimiento intuitivo, percibir que uno de esos triángulos no es el otro; pero de esa manera no puedo saber si son o no son iguales, porque su acuerdo o desacuerdo en igualdad no puede percibirse jamás por una inmediata comparación: la diferencia de formas, hace que sus partes no sufran una aplicación inmediata, la una encima de la otra, y por eso se hace necesaria la intervención de otras cantidades para medirlas, que es en lo que consiste la demostración o conocimiento de raciocinio.

§ 4. *Cuarto. Tampoco nuestro conocimiento demostrativo.* Cuarto. También se sigue de lo dicho, que nuestro conocimiento por raciocinio no alcanza a comprender nuestras ideas en toda su extensión, porque entre dos ideas diferentes que pretendamos examinar, no siempre podemos encontrar las ideas intermedias que podamos vincular con un conocimintо intuitivo en todos los pa-

sos de la demostración; y siempre que eso nos falte, en eso nos falla el conocimiento y la demostración.

§ 5. *Quinto. El conocimiento sensible es más estrecho que los dos anteriores.* Quinto. Puesto que el conocimiento sensible no va más allá de la existencia de las cosas que efectivamente estén presentes ante nuestros sentidos, se trata de un conocimiento mucho más estrecho aún que los dos anteriores.

§ 6. *Sexto. Por lo tanto, nuestro conocimiento es más estrecho que nuestras ideas.* De todo lo anterior se sigue con evidencia que el alcance de nuestro conocimiento se queda corto, no sólo respecto a la realidad de las cosas, sino aun respecto a la extensión de nuestras ideas. Pero, aun cuando nuestro conocimiento está limitado a nuestras ideas y no puede excederlas ni en extensión, ni en perfección, y aun cuando éstos sean unos límites muy estrechos con relación al alcance del ser total, y que se queda muy corto del conocimiento que con justicia puede uno imaginar que pertenece a otros entendimientos creados, cuyas luces no estén limitadas a la opaca y estrecha información recibida por unas pocas y no muy penetrantes vías de percepción, tales como son nuestros sentidos, sin embargo, no sería malo para nosotros que nuestro conocimiento fuera siquiera tan amplio como nuestras ideas, y que no hubiera tantas dudas y problemas respecto a las ideas que tenemos, dudas y problemas que, según creo, nunca podremos resolver en este mundo. Pero, a pesar de todo, estoy persuadido de que el conocimiento humano, aun dentro de las presentes circunstancias de nuestro ser y de nuestra constitución, puede llevarse mucho más lejos de donde hasta ahora ha sido llevado, con sólo que los hombres, con sinceridad y libertad de mente, empleen en mejorar los medios para descubrir la verdad toda esa industria y esos empeños mentales que emplean en dar color o en defender la falsedad, sólo por mantener algún sistema o por apoyar el interés de un partido que los ha comprometido. Pero, después de todo, me parece que puedo afirmar con seguridad, sin calumnia de la humana perfección, que nuestro conocimiento jamás podrá alcanzar todo cuanto quisiéramos saber acerca de esas ideas que tenemos, ni vencer todas las dificultades y resolver todos los problemas que se suscitan acerca de ellas. Tenemos, por ejemplo, las ideas de un cuadrado, de un círculo y de la igualdad; sin embargo, probablemente nunca lograremos encontrar un círculo igual a un cuadrado, y saber con certidumbre que lo es. Tenemos las ideas de materia y de pensamiento, pero posiblemente jamás podremos

saber si un ente puramente material piensa o no piensa, ya que nos es imposible, por la contemplación de nuestras propias ideas y sin auxilio de la revelación, llegar a descubrir si la Omnipotencia no ha dotado a algún sistema de materia, debidamente dispuesto, de una potencia de percepción y de pensamiento, o bien, si no ha vinculado y unido a una materia así dispuesta una substancia inmaterial pensante. Porque, con respecto a nuestras nociones, no está más lejano de nuestra comprensión concebir que Dios pueda, si quiere, sobreañadir a la materia una facultad de pensar, que lo está concebir que Dios le sobreañada otra substancia que tenga la facultad de pensar, ya que desconocemos en qué consista el pensar, y a qué clase de substancias se ha servido darles esa potencia el Todopoderoso, la cual potencia no puede estar en ningún ente creado, salvo en virtud de la libérrima voluntad y de la bondad divinas. Porque no veo contradicción alguna en que el primer eterno Ser pensante, dotara, si quisiera, a ciertos sistemas de materia insensible, formados de la manera que Él haya estimado conveniente, de algún grado de sensación, percepción y pensamiento, aunque ya probé, si no me equivoco, que entraña una contradicción suponer que la materia (que, por su naturaleza, está evidentemente vacía de sensación y de pensamiento) sea este eterno primer Ser pensante. Porque ¿qué certidumbre puede tenerse de que algunas percepciones, como el placer y el dolor, no han de encontrarse en algunos cuerpos en sí mismos, modificados y movidos de cierta manera, tanto como se encuentran en una substancia inmaterial, a consecuencia del movimiento de las partes del cuerpo? El cuerpo, hasta donde podemos concebirlo, no es capaz sino de golpear y afectar un cuerpo; y el movimiento no puede producir sino movimiento si nos atenemos a cuanto nuestras ideas pueden decirnos sobre el particular; de manera que, cuando admitimos que el cuerpo produce el placer o el dolor, o la idea de un color o de un sonido, nos vemos obligados a abandonar nuestra razón, a ir más allá de nuestras propias ideas, y a atribuir por completo semejante producción al beneplácito de nuestro Hacedor. Porque, puesto que es preciso que admitamos que Dios ha anexado al movimiento ciertos efectos, que en modo alguno podemos concebir de qué manera pueda producirlos el movimiento, ¿qué razón tenemos para concluir que no ha podido ordenar que sean producidos esos efectos en un sujeto que no podemos concebir como capaz de ellos, como en un sujeto acerca del cual no podemos concebir de qué manera opera en él el movimiento de la materia? Cuando digo esto, no lo digo en el sentido de menoscabar de alguna manera la creencia en la inmaterialidad del alma: aquí no estoy

hablando de probabilidad, sino del conocimiento; y yo creo que no sólo sienta bien a la modestia de la filosofía el no pronunciarse magistralmente, allí donde carecemos de esa evidencia que produce el conocimiento, sino que, también, nos es útil discernir hasta dónde alcanza nuestro conocimiento; porque, como el presente estado en que estamos no es un estado de visión, es necesario, en muchos casos, conformarnos con la fe y la probabilidad, y no debe sorprendernos si nuestras facultades no pueden llegar a una certidumbre demostrativa, respecto a esa cuestión de la inmaterialidad del alma. Todos los fines supremos de la moral y de la religión están, a buen seguro, sin necesidad de una prueba filosófica de la inmaterialidad del alma, puesto que es evidente que quien en un principio nos hizo comenzar a subsistir aquí como entes sensibles e inteligentes, y que así nos ha conservado durante varios años, puede restablecernos y nos restablecerá en un semejante estado de sensibilidad en otro mundo, y hacernos capaces allí de recibir la retribución que tiene reservada para los hombres, según su comportamiento en esta vida. Por lo tanto, no es de tantísima necesidad llegar a determinar el pro o el contra de esta cuestión de la inmaterialidad del alma, según lo han hecho aparecer algunos campeones demasiado celosos, ya en favor, ya en contra de una de las soluciones; unos de los cuales, teniendo la mente demasiado engolfada en la materia, no pueden admitir la existencia de lo que no sea material, y los otros, por su parte, no encontrando que la cogitación esté dentro de las potencias naturales de la materia, después de haberla examinado repetidas veces con el mayor empeño de que son capaces, tienen seguridad para concluir que la Omnipotencia misma no puede dotar de percepción y de pensamiento a una substancia que tenga la modificación de la solidez. Quien considere lo difícil que es conciliar en nuestro pensamiento la sensación con la materia extensa, o bien la existencia con cualquier cosa que no tenga extensión alguna, admitirá que está muy lejos de saber lo que sea su alma. Es una cuestión que me parece estar situada más allá del alcance de nuestro conocimiento; y quien se permita a sí mismo la libre consideración de asomarse a las obscuras e intrincadas partes de cada una de las hipótesis, difícilmente encontrará que su razón sea capaz de determinarlo de una manera fija, ya en pro, ya en contra de la inmaterialidad del alma, puesto que, de cualquier manera que considere el alma, ya sea como una substancia sin extensión, ya sea como una materia extensa pensante, la dificultad que encontrará en concebir lo uno o lo otro, lo impulsará, mientras tenga en la mente sólo una de esas opiniones, hacia

el lado contrario; camino indebido que siguen algunos hombres, quienes, por lo inconcebible de algo que encuentran en un lado, abrazan violentamente la hipótesis contraria, aun cuando ésta sea tan ininteligible para un entendimiento desprejuiciado. Esto sirve, no tan sólo para mostrar la flaqueza y la exigüidad de nuestro conocimiento, sino para poner de relieve la insignificancia del triunfo de esos argumentos que, sacados de nuestras propias opiniones, pueden convencernos de que no podemos encontrar ninguna certidumbre en uno de los lados de la cuestión; pero que, por eso, en nada contribuyen a la búsqueda de la verdad, precipitándonos hacia la opinión opuesta, que, al ser examinada, se encontrará erizada de iguales dificultades. Porque ¿qué seguridad, qué ventaja puede encontrar alguien en evitar los aparentes absurdos y las, para él, invencibles dificultades que advierte en una opinión, si, por eso, se refugia en la opinión contraria, fundada en algo tan completamente inexplicable, y que esté igualmente lejos de su comprensión? Está por encima de toda controversia, que en nosotros hay algo que piensa; la duda misma acerca de lo que eso sea confirma la certidumbre de su existencia; pero debemos conformarnos con la ignorancia de qué clase de ser sea ese algo que piensa. Por lo demás, sería vano un escepticismo acerca de esto, como es desrazonable, en la mayoría de los casos, estar seguros de la inexistencia de cualquier cosa sólo porque no podemos comprender su naturaleza. Porque quisiera saber cuál es la substancia que realmente exista que no tenga en ella algo manifiestamente desconcertante para nuestro entendimiento. Otros espíritus, que sean capaces de percibir y de conocer la naturaleza e interna constitución de las cosas ¿en cuánto no nos excederán en el conocimiento? Y si a eso añadimos una comprensión más amplia que los haga capaces de ver de una sola mirada la conexión y el acuerdo entre un gran número de ideas, y que los provea de súbito con aquellas pruebas intermedias que nosotros penosamente vamos encontrando paso a paso y tras muchos tanteos en la obscuridad, y que tan frecuentemente se nos escapan a la memoria antes de haber encontrado la próxima prueba de la serie, podemos, así, columbrar en parte cuál no será la felicidad que gozan los espíritus de rango superior, dotados, como están, de una visión más rápida y más penetrante, así como de un campo más amplio de conocimientos. Pero, para volver al asunto en que nos vamos ocupando, digo que nuestro conocimiento no está limitado únicamente por la poquedad y por la imperfección de las ideas que tenemos, y que constituyen su campo de operación sino que aun en eso se queda corto. Pero hasta dónde alcance, es lo que vamos ahora a inquirir.

§ 7. *Hasta dónde alcanza nuestro conocimiento.* Las afirmaciones y las negaciones que hacemos respecto a las ideas que tenemos pueden reducirse, según ya lo indiqué en términos generales, a las cuatro siguientes clases: *identidad, coexistencia, relación* y *existencia real.* Pasaré a examinar, en cada uno de estos casos, el alcance de nuestro conocimiento.

§ 8. *Primero. Nuestro conocimiento de la identidad y de la diversidad alcanza hasta donde llegan nuestras ideas.* Primero. En cuanto a la identidad y a la diversidad, como manera del acuerdo o desacuerdo de las ideas, nuestro conocimiento intuitivo alcanza hasta donde llegan nuestras ideas mismas; y la mente no puede tener ninguna idea sin advertir de inmediato, por un conocimiento intuitivo, que es lo que es, y que es diferente de cualquiera otra idea.

§ 9. *Segundo. Respecto a la coexistencia, alcanza muy poco.* Segundo. En cuanto a la segunda clase, que es el acuerdo o el desacuerdo de nuestras ideas en la coexistencia, en esto nuestro conocimiento es de muy poco alcance, aunque en ello consista la mayor y más importante parte de nuestro conocimiento acerca de las substancias. Porque, según he mostrado, nuestras ideas de las especies de las substancias no son sino ciertas colecciones de ideas simples unidas en un sujeto, y de ese modo coexisten juntas. Por ejemplo, nuestra idea de flama es un cuerpo caliente, luminoso, que se mueve hacia arriba; y nuestra idea de oro es un cuerpo pesado hasta cierto grado, amarillo, maleable y fusible; de suerte que los dos nombres de esas diferentes substancias, *flama* y *oro,* significan esas ideas complejas u otras semejantes que están en la mente de los hombres. Y cuando pretendemos conocer algo más acerca de esas substancias, o acerca de cualesquiera otras, ¿por qué otra cosa preguntamos que no sean otras cualidades o potencias que estén o no estén en ellas? Todo lo cual no es sino saber qué otras ideas simples coexisten o no coexisten con las ideas que forman aquella idea compleja.

§ 10. *Porque desconocemos la conexión entre la mayoría de las ideas simples.* Por más que eso constituya una de las provincias más decisivas e importantes del saber humano, es, sin embargo, muy estrecha y casi nada. La razón estriba en que las ideas simples de que están formadas nuestras ideas complejas de substancias son, en su mayoría, de tal naturaleza que no llevan consigo

ninguna conexión visible y necesaria, ni ninguna incompatibilidad respecto a otra idea simple de la cual quisiéramos conocer su coexistencia con las de la idea compleja que ya tenemos.

§ 11. *Especialmente de las cualidades secundarias.* Las ideas de que están formadas nuestras ideas complejas de substancias, y acerca de las cuales más se ocupa nuestro conocimiento tocante a las substancias, son aquellas de las cualidades secundarias. Y como todas esas cualidades secundarias dependen, según hemos mostrado, de las cualidades primarias de las partículas insensibles, o, si no de eso, dependen de algo aún más lejano de nuestra comprensión, resulta imposible que sepamos cuáles tienen, entre sí, una unión necesaria o una incompatibilidad. Porque, no sabiendo la fuente de donde brotan esas cualidades secundarias, es decir, no conociendo el tamaño, la forma y la textura de las partículas de las que dependen y provienen, por ejemplo, esas cualidades que componen nuestra idea compleja de oro, es imposible que sepamos qué otras cualidades resultan de la misma constitución de las partículas insensibles del oro, o cuáles son incompatibles con ella, de manera que deban, por consecuencia, coexistir siempre con la idea compleja que tenemos del oro, o ser incompatibles con dicha idea.

§ 12. *Porque no se puede descubrir ninguna conexión entre las cualidades secundarias y primarias.* Además de esta ignorancia que tenemos acerca de las cualidades primarias de las partes insensibles de los cuerpos, de que dependen todas sus cualidades secundarias, hay todavía otra ignorancia aún mayor y más irremediable que nos sitúa más lejos de un conocimiento cierto acerca de la coexistencia o de la incoexistencia (si se me permite la expresión) de diferentes ideas en un mismo sujeto, y esa ignorancia estriba en que no hay ninguna conexión descubrible entre ninguna cualidad secundaria y esas cualidades primarias de que aquélla depende.

§ 13. Que el tamaño, la forma y el movimiento de un cuerpo pueda causar un cambio en el tamaño, forma y movimiento de otro cuerpo es algo que no está más allá del alcance de nuestra concepción. Que las partes de un cuerpo se separen a causa de la intrusión de otro cuerpo, y que un cuerpo pase del reposo al movimiento con motivo del impulso de otro cuerpo, estas cosas, y otras semejantes, se nos ofrecen como teniendo alguna conexión entre sí. Y, si conociéramos esas cualidades primarias de los cuer-

pos, podríamos tener motivo para suponer que llegaríamos a saber mucho más acerca de las operaciones de los cuerpos los unos respecto de los otros. Pero como nuestra mente no puede descubrir ninguna conexión entre esas cualidades primarias de los cuerpos y las sensaciones que se producen en nosotros por ellos, no podremos jamás llegar a establecer ciertas reglas indubitables acerca de la compatibilidad o coexistencia de ninguna de las cualidades secundarias, aun en el caso de que pudiéramos descubrir el tamaño, la forma y el movimiento de las partículas invisibles que las producen de un modo inmediato. Tan lejos estamos de saber qué forma, qué tamaño y qué movimiento de partículas producen el color amarillo, un sabor dulce o un sonido agudo, que no podemos en modo alguno concebir de qué manera cualquier tamaño, forma o movimiento de cualesquiera partículas es posible que produzca en nosotros la idea de cualquier color, sabor o sonido, sean los que fueren. No hay ninguna conexión concebible entre lo uno y lo otro.

§ 14. En vano pugnaremos, pues, por descubrir por nuestras ideas (el único camino verdadero hacia un conocimiento seguro y universal) qué otras ideas han de encontrarse constantemente unidas a las que forman nuestras ideas complejas de cualquier substancia, ya que no conocemos ni la constitución real de las partes minúsculas de donde dependen las cualidades, ni, caso de conocer eso, podríamos descubrir ninguna conexión necesaria entre ellas y cualesquiera de las cualidades secundarias, lo cual sería preciso conocer, antes de saber con certidumbre su *coexistencia necesaria.* De suerte que, sean lo que fueren nuestras ideas complejas de cualquier especie de substancia, no podemos, partiendo de las ideas simples que forman esas ideas complejas, determinar con certidumbre la coexistencia necesaria de ninguna otra cualidad cualquiera. En esas investigaciones, nuestro conocimiento no alcanza mucho más allá de la experiencia. Es cierto que algunas cualidades primarias tienen una dependencia necesaria y una conexión visible entre sí, como, por ejemplo, que la forma necesariamente supone la extensión, y el recibir o comunicar movimiento por impulso necesariamente supone la solidez. Pero, aunque éstas y quizá otras pocas de nuestras ideas tengan una dependencia, sin embargo, son tan pocas las que tienen entre sí una conexión visible, que únicamente podemos descubrir, por intuición o por demostración, la coexistencia de muy pocas de aquellas cualidades que se encuentran unidas en las substancias, y quedamos reducidos al puro auxilio de nuestros sentidos para que nos enseñen

qué cualidades son las que contienen. Porque, de todas las cualidades que coexisten en un sujeto sin esa dependencia y conexión evidente de sus ideas, no podemos saber que dos de ellas coexistan con más certidumbre de la que, sobre el particular, pueda informarnos la experiencia por vía de nuestros sentidos. Así, aunque veamos el color amarillo, y encontremos, por experiencia, el peso, la maleabilidad, la fusibilidad y la fijeza unidos en una pieza de oro, sin embargo, como ninguna de esas ideas tiene ninguna dependencia visible, ni ninguna conexión necesaria con las demás, no podemos saber con certidumbre que, allí donde se encuentren cuatro de esas ideas, la quinta tendrá que encontrarse también necesariamente, por más probable que así sea, porque la probabilidad más alta no alcanza a ser certidumbre, sin la cual no puede haber conocimiento verdadero. Porque esta coexistencia no se puede conocer más allá que en cuanto percibida, y no puede ser percibida, en sujetos particulares, sino por la observación de nuestros sentidos, o, en general, por la conexión necesaria de las ideas mismas.

§ 15. *Nuestro conocimiento de la repugnancia a la coexistencia es mayor.* En cuanto a la incompatibilidad o repugnancia a la coexistencia en un mismo sujeto, podemos saber que un sujeto no puede tener, de cada especie de cualidades primarias, más que una a la vez. Por ejemplo, cada extensión particular, cierta forma, cierto número de partes, cierto movimiento, excluyen todos los demás de la misma clase. Lo mismo puede afirmarse con certidumbre respecto a todas las ideas sensibles peculiares a cada uno de los sentidos, porque cualesquiera que esté presente, de cada clase, en un sujeto, excluye todas las demás de esa misma clase. Por ejemplo, ningún sujeto único puede tener al mismo tiempo dos olores o dos colores. A esto se podrá replicar si acaso el ópalo o la infusión de *lignum nephriticum* no tienen dos colores a la vez. A lo cual respondo, que esos cuerpos, para ojos diversamente situados, sí pueden ofrecer al mismo tiempo unos colores diferentes; pero me tomo la libertad de añadir que, para ojos diversamente situados, son partes diferentes del objeto las que reflejan las partículas de luz, y que, por lo tanto, no es la misma parte del objeto, y por eso, no es precisamente el mismo sujeto el que, a un tiempo, aparece como amarillo y azul. Porque tan imposible es que precisamente la misma partícula de cualquier cuerpo pueda, a la vez, modificar o reflejar diferentemente los rayos de la luz, como lo es que tenga dos formas y dos contexturas diferentes a un mismo tiempo.

§ 16. *Nuestro conocimiento de la coexistencia de potencias no alcanza gran cosa.* Pero en cuanto a la potencia que tienen las substancias de cambiar las cualidades sensibles de otros cuerpos, lo cual constituye una parte considerable de nuestras investigaciones acerca de ellos, y que no es una rama poco importante de nuestros conocimientos, mucho dudo que a este respecto nuestro conocimiento se extienda más allá de nuestra experiencia, o que podamos descubrir la mayoría de esas potencias, y estar seguros que están en un sujeto, en virtud de la conexión con cualquiera de esas ideas que para nosotros constituyen su esencia. Porque, como las potencias activas y pasivas de los cuerpos y sus modos de operar consisten en una contextura y en un movimiento de partes, contextura y movimiento que no podemos llegar a descubrir por ningún medio, únicamente en muy pocos casos podemos percibir su dependencia de alguna de las ideas que constituyen la idea compleja que tenemos de semejante clase de cosas, o su repugnancia respecto a esas mismas ideas. Aquí me he atenido a la hipótesis corpuscular, como aquella que se supone que más penetra en una explicación inteligible de las cualidades de los cuerpos, y me temo que la flaqueza del entendimiento humano apenas podrá substituir esa explicación por otra que nos ofrezca un descubrimiento más completo y más claro de la conexión necesaria y de la coexistencia de las potencias que podemos observar unidas en varias clases de cuerpos. Esto, por lo menos, es seguro: que sea cual fuere la hipótesis más clara y verdadera (asunto que no me toca resolver), nuestro conocimiento acerca de las substancias corporales aventajará muy poco por cualquiera de ellas, hasta que no nos hagan ver qué cualidades y cuáles potencias de los cuerpos guardan entre sí una conexión necesaria, o se repugnan mutuamente; todo lo cual, dada la situación actual de la filosofía, sólo conocemos, creo, en una proporción muy pequeña. Y dudo que con las facultades que tenemos seamos alguna vez capaces de adelantar en este punto, no digo en cuanto a experiencia particular, sino en cuanto a conocimientos generales. En este género de investigaciones es preciso apoyarnos sobre la experiencia, y sería de desearse un mayor progreso a este respecto. A diario vemos las contribuciones que, en este sentido, ha hecho al fondo común de los conocimientos físicos el esfuerzo de algunos hombres generosos. Y si otros, especialmente los químicos, que pretenden poseer esos conocimientos, hubiesen sido tan exactos en sus observaciones y tan sinceros en sus informes como deben serlo quienes reclaman el nombre de filósofos, conoceríamos mucho mejor los cuerpos que nos rodean, y

tendríamos una mayor penetración en el secreto de sus potencias y de sus operaciones.

§ 17. *Nuestro conocimiento acerca de los espíritus es aún más estrecho.* Si estamos tan a obscuras respecto a las potencias y a las operaciones de los cuerpos, yo creo que es fácil concluir que son mayores las tinieblas en que nos encontramos por lo que se refiere a los espíritus, de los cuales no tenemos naturalmente ningunas ideas, salvo las que podemos sacar de la idea acerca de nuestro propio espíritu, al reflexionar sobre las operaciones del alma que está en nosotros, en la medida en que esas operaciones caen dentro de nuestra observación. Pero cuán bajo rango ocupan los espíritus que habitan dentro de nuestros cuerpos, en comparación de esas diversas y posiblemente innumerables clases de seres más nobles, y cuán cortos se quedan respecto a las cualidades y perfecciones de los querubines y serafines, y de otras tantas infinitas clases de espíritus que están por encima de nosotros, es lo que en otro lugar, en una indicación pasajera, dejé ya a la consideración de mi lector.

§ 18. *Tercero. No es fácil determinar el alcance de nuestro conocimiento respecto a otras relaciones. La moral es susceptible de demostración.* En cuanto a la tercera clase de nuestro conocimiento, a saber: el acuerdo o el desacuerdo de cualesquiera de nuestras ideas, consideradas en cualquiera otra relación, como se trata del campo más extenso de nuestro conocimiento, es muy difícil determinar hasta dónde puede alcanzar. Porque, como los adelantos que se logran en esta parte de nuestro conocimiento dependen de nuestra sagacidad en el descubrimiento de las ideas intermedias que puedan mostrar las relaciones y correlatos de las ideas cuya coexistencia no se considera, es asunto muy difícil poder determinar cuándo hemos llegado al fin de semejantes descubrimientos, y cuándo la razón cuenta con todos los auxilios posibles para arbitrarse pruebas, o para el examen del acuerdo o del desacuerdo de ideas muy remotas entre sí. Quienes sean ignorantes del álgebra no pueden imaginar las maravillas que se pueden lograr a ese respecto, y no es fácil prever qué otros adelantos y auxilios, de ventaja para otros ramos del saber, podrá encontrar la sagacidad de la mente humana. Pero esto, por lo menos, sí creo: que las ideas de cantidad no son las únicas capaces de demostración y de conocimiento, y que quizá otras provincias más útiles de la contemplación podrán ofrecernos la certidumbre, con tal de

que los vicios, las pasiones y el interés dominante no se opongan o no amenacen semejantes empeños.

La idea de un Ser Supremo, infinito en poder, en bondad y en sabiduría, cuya obra somos nosotros, y de quien dependemos, y la idea de nosotros mismos, como unos seres racionales y dotados de entendimiento, estas dos ideas, digo, una vez claramente poseídas por nosotros, supongo que podrían, bien consideradas y perseguidas en sus consecuencias, ofrecernos un fundamento para cimentar nuestras obligaciones y las reglas de nuestras acciones, que bastaría para situar a la moral entre las ciencias capaces de demostración. Y, a este respecto, no dudo que se podrán deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y del mal, por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas, pero siempre que se aplique alguien a esa tarea con la misma indiferencia y atención que se emplean en los razonamientos matemáticos. Se podrán percibir las relaciones de los otros modos con igual certidumbre que las relaciones del número y de la extensión; y no puedo ver por qué no han de ser también capaces de demostración, si se elaboran métodos para examinar y descubrir su acuerdo o su desacuerdo. Por ejemplo, *no hay injusticia, donde no haya propiedad,* es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides; porque, como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, podré saber que esa proposición es verdadera con la misma certidumbre con que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Otro ejemplo: *ningún gobierno permite la libertad absoluta.* Pues bien, como la idea de gobierno es el establecimiento de la sociedad fundada sobre ciertas reglas o leyes que requieren ser obedecidas, y como la idea de libertad absoluta es que cada quien haga lo que le venga en gana, resulta que tan capaz soy de tener certidumbre acerca de aquella proposición, como acerca de cualquier proposición matemática.

§ 19. *Dos cosas han hecho pensar que las ideas morales no son susceptibles de demostración: su complejidad y la falta de representaciones sensibles.* Lo que, a ese respecto, ha concedido ventaja a las ideas de cantidad, y ha hecho pensar que sean más susceptibles de certidumbre y de demostración, es:

Primero. Que pueden ponerse y representarse por signos sensi-

bles, que tienen una mayor y más estrecha correspondencia con ellas que la correspondencia de cualesquiera palabras o sonidos. El dibujo de un diagrama es copia de la idea en la mente y no está expuesto a la incertidumbre que llevan consigo las palabras en su significado. Los dibujos de un ángulo, un círculo o un cuadrado quedan expuestos a la mirada y no pueden ser motivo de equívoco: permanecen inmutables, y pueden examinarse con detenimiento, y la demostración puede revisarse de tal suerte que es posible recorrer todos sus pasos cuantas veces se crea necesario, sin que haya peligro de que ocurra el menor cambio en la idea. Esto no es hacedero tratándose de ideas morales: carecemos de signos sensibles que se asemejen a ellas y que nos sirvan para ponerlas a la vista; únicamente tenemos palabras para expresarlas, las cuales, aunque permanecen iguales una vez que han sido escritas, sin embargo, denotan ideas que pueden cambiar en un mismo hombre, y es muy infrecuente que no sean diferentes en distintas personas.

Segundo. Otra cosa que acarrea mayores dificultades en la ética es que las ideas morales son, por lo común, más complejas que las ideas de figuras que ordinariamente se consideran en las matemáticas. De aquí resultan dos inconvenientes. Primero, que los nombres de las ideas morales tienen un significado más incierto, ya que no es tan fácil convenir en la colección de ideas simples significada por el nombre, y, por lo tanto, el signo que es necesario emplear siempre para la comunicación de esas ideas, y que frecuentemente, también, se emplea para pensar, no lleva consigo de una manera constante la misma idea. Esto provoca el mismo desorden, e igual confusión y error que se provocaría si un hombre, deseando hacer alguna demostración acerca de un heptágono, omitiera en el dibujo uno de los ángulos, o dibujara, sin advertirlo, una figura con un ángulo más de los que le corresponden a la figura comúnmente designada con aquel nombre, número de ángulos en que pensaba cuando primero quiso hacer la demostración. Esto acontece con frecuencia y apenas puede evitarse cuando se trata de ideas morales muy complejas, donde, reteniéndose el mismo nombre, se omite o se incluye un ángulo, es decir, una de las ideas simples que componen la idea compleja (que se sigue llamando por el mismo nombre), unas veces omitiendo o incluyendo más que otras veces. Segundo. De la complejidad de las ideas morales se sigue otro inconveniente, a saber: que la mente no puede retener con facilidad esas combinaciones de una manera tan exacta y perfecta como es menester para el examen de las correlaciones, acuerdos o desacuerdos de varias de esas combinaciones, las unas

respecto a las otras, y esto especialmente cuando se tiene que pronunciar un juicio mediante una larga cadena de deducciones y la intervención de varias otras ideas complejas para mostrar el acuerdo o el desacuerdo entre dos muy remotas.

El gran auxilio que en contra de ese inconveniente encuentran los matemáticos en sus dibujos, que permanecen inalterables, es notorio, y si no fuera por eso, la memoria tendría gran dificultad en retener exactamente las figuras, mientras la mente las recorriera en todas sus partes, paso a paso, a fin de examinar sus correspondencias. Y aunque operando con cifras muy altas, ya sea por adición, multiplicación o división, cada parte no sea sino una progresión de la mente que mira sus propias ideas, y que considera su acuerdo o desacuerdo, y aunque la solución del problema no sea sino el resultado del todo, compuesto de semejantes particulares de los cuales la mente tiene una percepción clara, sin embargo, si no se designaran las diferentes partes con signos cuya significación precisa es conocida, y que permanecen a la vista cuando la memoria los deja escapar, sería casi imposible llenar la mente con tantas ideas diferentes, sin confundir u omitir alguna parte de la operación, y de ese modo hacer inútiles todos nuestros razonamientos a ese respecto. En tales casos, no son las cifras o los signos los que ayudan a la mente a percibir el acuerdo de cualesquier dos o más números, su igualdad o sus proporciones; eso, la mente sólo lo tiene por intuición de sus propias ideas de los números mismos. Pero los guarismos son un auxilio a la memoria para registrar y retener las diversas ideas acerca de las cuales se hace la demostración, y, por ese medio, un hombre puede saber hasta qué punto ha llegado su conocimiento intuitivo en el examen de lo particular, a fin de que pueda, sin incurrir en confusión, proceder hacia lo que todavía le es desconocido, y, por fin, tener ante sí, en una sola mirada, el resultado de todas sus percepciones y raciocinios.

§ 20. *Medios para remediar esas dificultades.* Una parte de esas desventajas de las ideas morales, que han hecho pensar que no son susceptibles de demostración, puede remediarse en buena medida por definiciones, fijando la colección de ideas simples que deberá significar cada término, y después empleando esos términos de una manera constante en el sentido de la definición. Por otra parte, no es fácil prever qué métodos podrá sugerir el álgebra, o algo por el estilo, para remediar en el futuro las otras dificultades. Pero estoy persuadido de que, si los hombres investigaran los asuntos morales con el mismo método y con igual indiferencia con que

investigan las verdades matemáticas, descubrirían que las ideas morales tienen una conexión más poderosa, una consecuencia más necesaria a partir de nuestras ideas claras y distintas y que admiten una demostración más cercana a la perfección de lo que comúnmente se concede. Pero no es de esperarse que se logre mucho en ese sentido mientras el deseo de la fama, de la riqueza o del poder induzca a los hombres a abrazar las opiniones canonizadas por la moda, y después a buscar argumentos, ya sea para poner de relieve su belleza, ya sea para barnizarlas y cubrir sus deformidades; no habiendo nada más bello para el ojo como es la verdad para la mente, no habiendo nada tan deforme e irreconciliable para el entendimiento como la mentira. Porque, aun cuando muchos hombres hay que puedan encontrar satisfacción en unirse con una esposa de belleza mediocre, nadie tiene la osadía de confesar abiertamente que se ha casado con la falsedad y que ha recibido en su seno una cosa tan fea como es la mentira. Mientras los secuaces de los partidos hagan tragar sus doctrinas a todos los hombres que caigan en sus garras, sin permitírseles que examinen la verdad o falsedad de semejantes opiniones, impidiendo que la verdad haga valer sus derechos en este mundo, y que los hombres puedan buscarla libremente, ¿qué adelantos pueden esperarse por ese lado; qué mayores luces pueden esperarse en la ciencia moral? Esa porción de la humanidad que está bajo ese yugo, dondequiera que se halle, más bien debería esperar, con el cautiverio egipcio, las tinieblas egipcias, si no fuera que el Señor ha prendido su luz en la mente de los hombres, la cual es imposible que el soplo o el poder humano puedan totalmente extinguir.

§ 21. *Cuarto. Respecto a la existencia real, tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia; un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios, y un conocimiento sensible de la existencia de unas pocas cosas.* En cuanto a la cuarta clase de nuestro conocimiento, o sea de la real y efectiva existencia de las cosas, tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia; un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios; y de la existencia de cualquier otra cosa, no tenemos sino un conocimiento sensible, que no va más allá de los objetos presentes a nuestros sentidos.

§ 22. *Nuestra ignorancia es muy grande.* Puesto que, como he mostrado, nuestro conocimiento es tan estrecho, quizá obtengamos alguna luz acerca del estado actual de nuestra mente si nos asomamos un poco al lado obscuro, y consideramos nuestra ignoran-

cia, la cual, siendo infinitamente más grande que nuestro conocimiento, podrá servir para acallar las disputas y para fomentar los conocimientos útiles si, después de haber descubierto hasta dónde tenemos ideas claras y distintas, restringimos nuestros pensamientos dentro de los límites de la contemplación de aquellas cosas que estén al alcance de nuestro entendimiento, y no nos lanzamos en aquel abismo de tinieblas (en que no tenemos ojos para ver, ni facultades para percibir), impulsados por la vanidad de que nada está más allá de nuestra comprensión. Empero, para asegurarnos de la locura de semejante engreimiento no hace falta ir muy lejos. Quien algo sepa, sabe esto en primer lugar: que no necesita buscar mucho para encontrar ejemplos de su propia ignorancia. Las cosas más humildes y más obvias que se nos presentan tienen su lado obscuro, impenetrable a la mirada más sagaz. Los más amplios y claros entendimientos de los hombres reflexivos se ven perplejos y perdidos ante cada partícula de materia, y esto nos sorprenderá menos cuando consideremos las causas de nuestra ignorancia, las cuales, en vista de cuanto se ha dicho, supongo que encontraremos que son principalmente estas tres:

Primera, carencia de ideas.

Segunda, carencia de una conexión descubrible entre las ideas que tenemos.

Tercera, carencia en el rastreo y en el examen de nuestras ideas.

§ 23. *Primero. Una causa de nuestra ignorancia es que carecemos de ideas, sea de aquellas de las cuales no tenemos concepción alguna, sea de aquellas que nos faltan en particular.* Hay algunas cosas, y no pocas, de las que somos ignorantes a causa de la falta de ideas.

Primero. Todas las ideas simples que tenemos se limitan (como lo he mostrado) a las que recibimos de los objetos corporales por sensación, y a las que recibimos de las operaciones de nuestra propia mente, en cuanto objetos de la reflexión. Pero cuán desproporcionados sean estos pocos y estrechos conductos respecto a la enorme amplitud de todos los seres, es algo de que fácilmente quedarán persuadidos quienes no sean tan estultos de pensar que su propio alcance es la medida de todas las cosas. Qué otras ideas simples podrán tener las criaturas en otras partes del universo, auxiliadas por un mayor número de sentidos y de facultades que las nuestras, o más perfectas, no es asunto que nos toque determinar. Pero decir o pensar que no hay tales, sólo porque no podemos concebirlas, no es mejor argumento que el de un ciego empeñado en afirmar que no hay facultad de ver y que no hay colores, sólo

porque él carece de toda idea acerca de ellos, y porque no tiene a su alcance modo alguno de formarse una noción de lo que es el acto de ver. No es mejor argumento la ignorancia y la obscuridad en que estamos, para limitar las posibilidades de conocimiento de otras criaturas, que lo es la ceguera de un topo para negar la mirada penetrante del águila. Quien se detenga a considerar el infinito poder, la sabiduría y la bondad del Creador de todas las cosas encontrará motivos para pensar que esas excelencias no se limitaron a la formación de una criatura tan deleznable, tan flaca y tan impotente como advertirá que es el hombre, quien, con toda probabilidad, es uno de los seres intelectuales de categoría más ínfima. Así, pues, nosotros ignoramos de qué facultades están dotadas otras especies de criaturas, para poder penetrar en la naturaleza y en la más recóndita constitución de las cosas, y desconocemos cuáles son las ideas que reciben de ellas, enteramente diferentes de las nuestras. Esto sí sabemos y vemos notoriamente: que nos hacen falta otras perspectivas de las cosas, además de las que tenemos, a fin de poder descubrirlas de un modo más perfecto. Y no es difícil convencernos de que las ideas que podemos tener, según el alcance de nuestras facultades, guardan muy poca proporción respecto a las cosas mismas, ya que se nos oculta una idea clara y distinta acerca de la substancia misma, que es el fundamento de todo lo demás. Pero como la carencia de esta clase de ideas es parte y es, al mismo tiempo, causa de nuestra ignorancia, no nos es posible especificarla. Lo único que creo poder decir con seguridad acerca de ella es que el mundo intelectual y el mundo material son perfectamente semejantes en el sentido de que la parte que vemos del uno y del otro no guarda proporción con la parte que se nos oculta; y que cuanto nos es dable alcanzar con nuestros ojos, o con nuestros pensamientos, no es sino un punto, casi nada, en comparación con el resto.

§ 24. *Porque los objetos estén muy remotos.* Segundo. Otra de las grandes causas de la ignorancia es el carecer de las ideas que somos capaces de tener. Así como la carencia de esas ideas que nuestras facultades son incapaces de darnos nos priva enteramente de unas perspectivas de las cosas que razonablemente puede pensarse gozan otros seres más perfectos que nosotros, de los cuales nada sabemos, así, digo, la carencia de las ideas de las que ahora hablo, nos mantiene en la ignorancia de ciertas cosas que concebimos como capaces de ser conocidas por nosotros. Del volumen, de la forma y del movimiento tenemos ideas; pero si es cierto que no carecemos de ideas de estas cualidades primarias

de los cuerpos en general, como no sabemos cuál es el volumen, la forma y el movimiento en particular de la mayoría de los cuerpos en el universo, resulta que somos ignorantes de las diversas potencias, eficacias y modos de operación, mediante los cuales se producen los efectos que a diario experimentamos. Esas cosas se esconden de nosotros, algunas por estar muy remotas, y otras por ser muy pequeñas. Cuando consideramos la enorme distancia de las partes conocidas y visibles del mundo, y los motivos que tenemos para pensar que cuanto queda comprendido dentro de lo que conocemos no es sino una parte pequeña del universo, entonces descubrimos un inmenso abismo de nuestra ignorancia. ¿En qué consiste la estructura particular de las grandes masas de materia que forman todo el estupendo marco de los seres corporales? ¿Qué extensión tienen? ¿Cuál es su movimiento? ¿Cómo se continúa y cómo se comunica? ¿Cuál, en fin, es la influencia que ejercen unas sobre otras? He aquí unas cuestiones en que nuestros pensamientos se pierden en el momento mismo en que las contemplamos. Y si restringimos nuestra contemplación y encerramos nuestros pensamientos dentro de los límites de este pequeño barrio, quiero decir, de este nuestro sistema solar y de las masas de materia más voluminosas que visiblemente se mueven en torno suyo, cuántas diversas clases de vegetales, de animales y de seres corporales inteligentes, infinitamente diferentes de los que habitan este nuestro pequeñito punto de la Tierra, no habrá probablemente en los otros planetas, de los cuales nada podemos saber, ni siquiera de sus formas y de sus partes exteriores, en tanto estemos confinados a esta Tierra, ya que no hay ningún medio natural, ni de sensación, ni de reflexión, para que podamos concebir en la mente unas ideas ciertas acerca de ellos. Todo eso está situado más allá del alcance de las dos vías de todos nuestros conocimientos; y cuál sea el aparejo y quiénes los habitantes de aquellas mansiones, no podemos ni siquiera columbrar, y mucho menos tener acerca de ello ideas claras y distintas.

§ 25. *Porque los objetos son muy pequeños.* Si una gran parte, o, mejor dicho, la mayor parte de las diversas especies de cuerpos que están en el Universo, escapan a nuestro conocimiento a causa de su lejanía, hay otros no menos escondidos de nosotros a causa de su pequeñez. Como esos corpúsculos insensibles son las partes activas de la materia y los grandes instrumentos de la naturaleza de donde dependen, no sólo todas sus cualidades secundarias, sino también la mayoría de sus operaciones naturales, nuestra falta de ideas precisas y distintas acerca de sus cualidades primarias

nos mantiene en una ignorancia incurable respecto a lo que deseamos saber acerca de ellos. No pongo en duda que, si pudiéramos descubrir la forma, el tamaño, la contextura y el movimiento de las partículas constitutivas de dos cuerpos cualesquiera, sabríamos, sin necesidad de pruebas, varias de las operaciones que podrían producir el uno respecto al otro, del mismo modo que ahora sabemos las propiedades de un cuadrado o de un triángulo. Si conociéramos las propensiones mecánicas de las partículas del ruibarbo, de la cicuta, del opio y de un hombre, de la misma manera que un relojero conoce las de un reloj, en virtud de las cuales esa máquina realiza sus operaciones, y las de una lima, que, operando sobre las partes del reloj, debe modificar la forma de cualquiera de sus engranes, seríamos capaces de predecir que el ruibarbo purgará a un hombre, que la cicuta lo matará y que el opio lo hará dormir, del mismo modo que un relojero es capaz de predecir que un pequeño papel puesto en el balancín impedirá que el reloj camine, hasta que sea removido, o que si la lima ha rebajado una de las piezas, la maquinaria dejará de moverse del todo y el reloj ya no caminará. Sabríamos entonces, quizá, por qué la plata se disuelve en agua fuerte y el oro en agua regia, y no viceversa, con la misma facilidad que un cerrajero entiende por qué la vuelta de una llave abre una cerradura y no así la vuelta de otra llave. Pero mientras estemos desprovistos de unos sentidos lo bastante penetrantes para descubrir las partículas de los cuerpos, y para proporcionarnos ideas acerca de sus propensiones mecánicas, es preciso conformarnos con estar en ignorancia de sus propiedades y de sus maneras de operar; y no podemos tener más seguridad acerca de este asunto, que cuanto puedan mostrarnos unos pocos experimentos. Pero, saber si tales experimentos tendrán el mismo éxito en otra ocasión, eso es algo de que no podemos tener seguridad alguna. Esto impide que nuestro conocimiento acerca de las verdades universales relativas a los cuerpos naturales sea un conocimiento seguro, y nuestra razón, a este respecto, nos lleva muy poco más allá de asuntos de hecho particulares.

§ 26. *Se sigue que no hay una ciencia de los cuerpos.* Por lo que he dicho, me inclino a dudar que, por más que el ingenio humano logre adelantar los conocimientos de la filosofía pragmática y experimental acerca de las cosas físicas, el conocimiento científico llegue a estar a nuestro alcance, ya que carecemos de ideas perfectas y adecuadas, hasta de los cuerpos que están más cerca de nosotros y más directamente a nuestra disposición. De aquellos que hemos clasificado bajo nombres específicos, y que creemos

conocer muy bien, en realidad tenemos unas ideas muy imperfectas e incompletas. Quizá tengamos ideas distintas de las diversas clases de cuerpos que caen bajo el examen de nuestros sentidos; pero sospecho que de ninguno de ellos tenemos ideas adecuadas. Y aun cuando las primeras basten para las necesidades habituales y sirvan para los efectos de la conversación común, lo cierto es que mientras nos falten las segundas no estaremos capacitados para tener un conocimiento científico, ni podremos jamás descubrir verdades generales, informativas e indubitables acerca de esos cuerpos. A este respecto, no debemos aspirar a la certidumbre y a la demostración. Por el color, la forma, el sabor y el olor, y demás cualidades sensibles, poseemos unas ideas tan claras y distintas de la salvia y de la cicuta, como del círculo y del triángulo; pero como no tenemos ningunas ideas de las cualidades primarias particulares de las partículas de ninguna de esas dos plantas, ni de otros cuerpos que podríamos aplicarles, no podemos decir qué efectos pueden producir, ni, cuando advertimos esos efectos, podemos adivinar, y mucho menos conocer, de qué manera se producen. Por lo tanto, como no tenemos ideas de las propensiones mecánicas particulares de las partículas de los cuerpos que están a nuestra vista y a nuestro alcance, somos ignorantes de su constitución, de sus potencias y de sus operaciones; y en cuanto a los cuerpos remotos, todavía somos más ignorantes, puesto que no conocemos siquiera su forma exterior, o las partes sensibles y burdas de su constitución.

§ 27. *Aún menos, respecto a los espíritus.* Advertimos, pues, a primera vista, cuán desproporcionado es nuestro conocimiento respecto a toda la extensión de los seres materiales; a lo cual, si añadimos la consideración de ese número infinito de los espíritus que puedan existir y que probablemente existen, y que se encuentran aún más alejados de nuestro conocimiento, puesto que de ellos no tenemos ningunas ideas distintas de sus diversos rangos y clases, advertiremos, entonces, que esta causa de nuestra ignorancia oculta a nuestra mirada, en una obscuridad impenetrable, casi la totalidad del mundo intelectual, un mundo que seguramente es mayor y más bello que el mundo material. Porque, quitando unas pocas y, si así puedo llamarlas, superficiales ideas acerca de los espíritus, que deducimos por reflexión sobre el nuestro, y de allí, lo mejor que podemos, deduciendo la idea del Padre de todos los espíritus, el eterno e independiente Autor de ellos, de nosotros y de todas las cosas, carecemos de noticias ciertas de los demás espíritus, hasta de su existencia, salvo por la vía de la revelación. Todas las clases de ángeles están naturalmente más allá de nuestros

descubrimientos, y todas esas inteligencias, de las cuales es probable que haya una diversidad de clases mayor que las de las substancias corporales, son cosas de que nuestras facultades naturales no pueden darnos en modo alguno noticias ciertas. De que haya mentes y seres pensantes en otros hombres, así como en sí mismo, esto es algo que todo hombre tiene motivo de estar seguro en vista de las palabras y actos de los demás; y el conocimiento que cada uno posee acerca de su propia mente no le permite a ningún hombre reflexivo el ser ignorante acerca de que hay un Dios. Pero ¿quién hay que, por sus propias investigaciones y empeños, pueda llegar a saber que existen grados de seres espirituales entre nosotros y el gran Dios? Y mucho menos aún poseemos ideas distintas de sus diferentes naturas, de sus condiciones, estados, potencias y diversas constituciones, en qué están de acuerdo o en qué difieren entre sí y respecto a nosotros. Por lo tanto, en lo que toca a sus diversas especies y propiedades estamos sumidos en una ignorancia absoluta.

§ 28. *Segundo. Carencia de una conexión descubrible entre las ideas que tenemos.* Segundo. Acabamos de ver cuán pequeña parte de los seres substanciales que son en el universo queda abierta a nuestro conocimiento por falta de ideas. En seguida viene otra causa de ignorancia de no menos importancia, y es la falta de una conexión descubrible entre aquellas ideas que sí tenemos. Y es que, siempre que nos falte eso, estamos del todo incapacitados de poseer un conocimiento universal y cierto, y quedamos reducidos, como en el caso anterior, a sólo lo que nos enseñan la observación y el experimento, enseñanzas de que no hace falta decir cuán estrechas y limitadas son y cuán lejos están de un conocimiento general. Voy a dar unos ejemplos de esta causa de nuestra ignorancia y pasaré adelante con otro asunto. Es evidente que el volumen, la forma y el movimiento de diversos cuerpos que nos rodean nos producen diversas sensaciones, como son los colores, los sonidos, los sabores, los olores, el placer y el dolor, etc. Como estas propensiones mecánicas de los cuerpos no tienen afinidad alguna con esas ideas que producen en nosotros (puesto que no hay ninguna conexión concebible entre cualquier impulso de cualquier clase de cuerpo y cualquier percepción de color o de olor que tenemos en la mente), no podemos tener ningún conocimiento distinto de semejantes operaciones que nos lleve más allá de la mera experiencia, y no podemos razonar acerca de ellas, sino como efectos que se producen por el mandato de un Agente infinitamente sabio que sobrepasa completamente nuestra comprensión. Y así

como las ideas acerca de las cualidades secundarias sensibles, que tenemos en la mente, no pueden ser deducidas por nosotros de causas corporales, ni podemos encontrar ninguna correspondencia ni conexión entre ellas y esas cualidades primarias que las producen en nosotros (según lo muestra la experiencia), así también, por otro lado, las operaciones de nuestra mente sobre nuestro cuerpo son inconcebibles. Cómo una idea pueda producir un movimiento en un cuerpo es algo tan remoto de la naturaleza de nuestras ideas, como el que un cuerpo pueda producir alguna idea en la mente; y que así sea, si no fuera porque de ello nos convence la experiencia, jamás podría descubrírnoslo la mera consideración acerca de las cosas mismas. Aunque esos hechos, y otros semejantes, tengan una conexión constante y regular en el curso ordinario de las cosas, sin embargo, como tal conexión no es descubrible en las ideas mismas, que no parecen guardar ninguna dependencia necesaria, no podemos atribuir su conexión a ninguna otra cosa que no sea a la arbitraria determinación de ese Omnisapiente Agente, que ha hecho que sean como son y que operen como operan, de una manera completamente por encima de la concepción de nuestros flaços entendimientos.

§ 29. *Ejemplos.* En algunas de nuestras ideas hay ciertas relaciones, correlaciones y conexiones tan visiblemente incluídas en la naturaleza de las ideas mismas que no podemos concebirlas como separadas de ellas, por cualquier potencia que sea; y solamente respecto a estas ideas somos capaces de alcanzar un conocimiento universal. Así, por ejemplo, la idea de un triángulo rectilíneo lleva consigo necesariamente la igualdad de sus ángulos a dos rectos. Y no podemos concebir que esta relación, esta conexión entre esas dos ideas pueda ser mudable o que dependa de algún poder arbitrario que la haya establecido a su gusto, o que pueda establecerla de otro modo. Pero por lo que se refiere a la coherencia y continuidad de las partes de la materia; a la producción en nosotros de las sensaciones de color o de sonidos, etc., en virtud de un impulso o movimiento; es más, como las reglas originales y la comunicación del movimiento son tales que no podemos descubrir en ellas ninguna conexión natural con ninguna de las ideas que tenemos, no podemos menos de adscribirlas a la voluntad arbitraria y al beneplácito del Sabio Arquitecto del universo. No hace falta aquí traer a cuento la resurrección de los muertos, el estado futuro de este globo terráqueo y otras cosas por el estilo que todo el mundo confiesa dependen completamente de la determinación de un agente libre. Cuando advertimos, hasta donde alcanza

nuestra observación, que algunas cosas proceden regularmente de un modo constante, podemos concluir que obran en obediencia a una ley que les ha sido impuesta, pero una ley que, sin embargo, desconocemos; de manera que, aun cuando las causas operen regularmente y los efectos constantemente fluyan de ellas, con todo, como las conexiones y dependencias no son descubribles en nuestras ideas, únicamente nos es asequible, en este caso, un conocimiento experimental. Por todo lo cual es fácil advertir las tinieblas en que estamos sumidos, y cuán poco somos capaces de conocer respecto al ser y a las cosas que son. Por lo tanto, en nada rebajamos nuestro conocimiento cuando reconocemos modestamente que estamos tan lejos de poder comprender la totalidad de la naturaleza del universo, y de comprender todas las cosas que contiene, dado que somos incapaces de poseer un conocimiento filosófico de los cuerpos que nos rodean, y que forman parte de nosotros, puesto que no podemos alcanzar una certidumbre universal tocante a sus cualidades secundarias, a sus potencias y a sus operaciones. A diario nuestros sentidos perciben diversos efectos, de los cuales sólo alcanzamos así un conocimiento sensitivo; pero en cuanto a las causas, la manera y la certidumbre de su producción, por las dos razones antes dichas, debemos conformarnos con ignorarlas. A este respecto, no podemos ir más allá de lo que nos descubre la experiencia como un asunto de hecho, de donde podemos después conjeturar, por analogía, qué efectos producirán probablemente semejantes cuerpos cuando se sometan a otras experiencias. Pero, en cuanto a lograr una ciencia perfecta de los cuerpos naturales (para no mencionar los entes espirituales) me parece que estamos tan lejos de ser capaces de semejante cosa, que estimo una pérdida de tiempo todo intento por alcanzarla.

§ 30. *Tercero. Falta de perseguir nuestras ideas.* Tercero. Allí donde tenemos ideas adecuadas, y allí donde hay una conexión cierta y descubrible entre ellas, somos, sin embargo, frecuentemente ignorantes, porque no perseguimos esas ideas que tenemos o que podemos tener, y porque no nos empeñamos en encontrar esas ideas intermedias que podrán mostrarnos las relaciones de acuerdo o desacuerdo que pueden existir entre ellas. Y así acontece que muchos ignoran las verdades matemáticas, no en virtud de alguna imperfección de sus facultades, o de alguna incertidumbre en las cosas mismas, sino por falta de aplicación en adquirir, en examinar y en comparar por los caminos debidos esas ideas. Lo que más ha contribuído a impedir la debida persecución de nuestras ideas, y el descubrimiento de sus relaciones y de sus acuerdos

o desacuerdos mutuos, ha sido, me imagino, el mal uso que se hace de las palabras. Es imposible que los hombres puedan ponerse verdaderamente a la búsqueda, o que puedan descubrir con certidumbre el acuerdo o el desacuerdo de las ideas mismas, mientras sus pensamientos giren en torno de meros sonidos de dudosa e incierta significación o se fijen en ellos. Los matemáticos, puesto que abstraen sus pensamientos de los nombres, y se habitúan a presentar ante su mente las ideas mismas que pretenden examinar, y no unos sonidos en lugar de ellas, han logrado de ese modo evitar en gran medida esa perplejidad, esos enredos, esa confusión que tanto han impedido los progresos en otras provincias del saber. Porque, mientras los hombres se apeguen a palabras de significación indeterminada e incierta, no están en aptitud de distinguir, en sus propias opiniones, lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo probable, lo congruente de lo incongruente. Y como éste ha sido el destino o la desgracia de una gran mayoría de los hombres de letras, muy escaso ha sido el aumento en el acervo del saber, en comparación con las escuelas, las disputas y los volúmenes con que se ha visto henchido el mundo, mientras que los estudiosos, extraviados en la espesa selva de las palabras, no han sabido dónde están, hasta dónde han progresado los descubrimientos, y qué es lo que le falta a su propio acervo de conocimientos, o al acervo universal del saber. Si los hombres hubieran obrado en sus descubrimientos del mundo material como lo han hecho respecto al mundo intelectual, enredándolo todo en la obscuridad de modos de hablar inciertos y dudosos, todos los volúmenes que se hubieran escrito acerca de la navegación y de los viajes, todas las multiplicadas y discutidas teorías y cuentos acerca de las zonas y de las mareas; es más, los navíos mismos que se hubieran construído y las flotas que se hubieran lanzado, todo eso, jamás nos habría enseñado el camino más allá del ecuador, y los antípodas todavía permanecerían tan ignorados como lo estaban cuando se declaró herejía creer en su existencia. Pero, habiendo ya hablado bastante de las palabras y del mal o descuidado uso que comúnmente se hace de ellas, no diré aquí más del asunto.

§ 31. *Alcance de nuestro conocimiento por lo que toca a su universalidad.* Hasta aquí hemos examinado el alcance de nuestro conocimiento con respecto a las diversas clases de los entes que son. Hay otra clase de alcance, y es con respecto a la universalidad, que bien merece también ser considerado, y desde este punto de vista nuestro conocimiento sigue la naturaleza de nuestras ideas. Si las ideas de las que percibimos su acuerdo o desacuerdo

son ideas abstractas, entonces nuestro conocimiento es universal. Porque, cuanto se sepa de semejantes ideas generales será verdadero de cada cosa particular en que se encuentre esa esencia, es decir, esa idea abstracta; y lo que una vez se llegue a saber de semejantes ideas será perpetuamente y por siempre verdadero. De suerte que, por lo que toca a todo conocimiento general, es preciso buscarlo y encontrarlo únicamente en nuestra propia mente, y es tan sólo el examen de nuestras ideas lo que puede proporcionarnos ese conocimiento. Las verdades que pertenecen a las esencias de las cosas (es decir, a ideas abstractas) son eternas, y solamente se descubren mediante la contemplación de esas esencias; así como que la existencia de las cosas solamente se conoce por la experiencia. Pero, como tengo algo más que decir acerca de este asunto en los capítulos en que trataré del conocimiento general y real, lo que acabo de afirmar bastará aquí por lo que se refiere a la universalidad, en general, de nuestro conocimiento.

Capítulo IV

DE LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO

§ 1. *Una objeción: si el conocimiento reside en las ideas, puede ser quimérico.* No dudo que, a estas alturas, mi lector podrá pensar que durante todo este tiempo he venido construyendo un castillo en el aire, y que se sentirá inclinado a decirme que a qué viene tanto ruido. Afirmas, dirá, que el conocimiento no es sino la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras propias ideas; pero quién sabe qué sean esas ideas. ¿Hay algo, acaso, más extravagante que las imaginaciones del cerebro humano? ¿Dónde está la cabeza que no tenga alguna quimera? O si suponemos que exista un hombre equilibrado y sabio, qué diferencia puede haber, según tus reglas, entre el conocimiento que tenga ese hombre y el de la mente más fantaseadora y extravagante del mundo. Ambos tienen sus ideas, y ambos perciben el acuerdo y el desacuerdo que guardan entre sí. Si alguna diferencia existe entre ellos, la ventaja queda del lado del hombre de imaginación calenturienta, puesto que tendrá mayor número de ideas, y más vivaces. De modo que, de acuerdo con tus reglas, él será el más conocedor. Si es cierto que todo el conocimiento depende únicamente de la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras propias ideas, las quimeras de un entusiasta y los razonamientos de un hombre

equilibrado tendrán igual grado de certidumbre. Nada importa, pues, cómo son las cosas; basta que un hombre observe el acuerdo de sus propias fantasías y que hable congruentemente, para que todo sea verdad, todo sea cierto. Semejantes castillos en el aire serán fortalezas de la verdad, tanto como las demostraciones de Euclides. A esta cuenta, afirmar que una arpía no es un centauro es un conocimiento tan cierto, es algo tan verdad, como que un cuadrado no es un círculo.

Pero ¿de qué sirve todo este bello conocimiento de las imaginaciones de los hombres, a quien pregunte por la realidad de las cosas? Ninguna importancia tienen las fantasías de los hombres; lo que es de precio es el conocimiento de las cosas. Esto y sólo esto da valor a nuestros raciocinios, y la preferencia del saber de un hombre sobre el de otro es que sea de las cosas como realmente son, y no de sueños y fantasías.

§ 2. *Respuesta: no es así, cuando las ideas se conforman a las cosas.* A todo lo cual respondo que si el conocimiento de nuestras ideas se agota en ellas y no va más allá, cuando se proponen algo más, nuestros pensamientos más serios no serán de mucha mayor utilidad que los sueños de un cerebro enajenado, y las verdades que tengan semejante fundamento no serán de más peso que las disertaciones de un hombre que ve en sueños las cosas con claridad, y que las afirma con gran confianza. Pero tengo la esperanza de que antes de terminar podré mostrar con evidencia que esta manera de certidumbre, por conocimiento de nuestras propias ideas, va un poco más allá de la mera imaginación, y creo que se acabará por ver que toda la certeza de las verdades generales que tiene un hombre no dependen de otra cosa.

§ 3. Es evidente que la mente no conoce de un modo inmediato las cosas, sino únicamente por la intervención de las ideas que tiene acerca de ellas. Por eso, nuestro conocimiento sólo es real en la medida en que existe una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo puede conocer la mente, puesto que no percibe sino sus propias ideas, si éstas están de acuerdo con las cosas mismas? Esto, aunque no deja de ofrecer en apariencia alguna dificultad, me parece que puede contestarse en el sentido de que hay dos clases de ideas de las cuales puede asegurarse que se conforman a las cosas.

§ 4. *Primero. Todas las ideas simples.* Primero. Las primeras son

las ideas simples, porque, como la mente no puede forjarlas por sí sola de ninguna manera, según ya se ha mostrado, tienen necesariamente que ser el producto de las cosas operando sobre la mente de una manera natural, y produciendo en ella esas percepciones para las cuales están adaptadas y ordenadas por la sabiduría y la voluntad de nuestro Hacedor. De donde se sigue que las ideas simples no son ficciones de nuestras facultades, sino productos naturales y regulares de las cosas que están fuera de nosotros, que efectivamente operan sobre nosotros, y que de ese modo llevan consigo toda la conformidad a que están destinadas, o que requiere nuestra condición. Porque nos representan las cosas bajo aquellas apariencias que dichas cosas deben producir en nosotros, y por las cuales estamos en aptitud de distinguir las diversas clases de substancias particulares, de discernir los estados en que se encuentran y, de ese modo, de aplicarlas para nuestro uso de acuerdo con nuestras necesidades. Así, la idea de *blancura* o de *amargor*, tal como está en nuestra mente, respondiendo con exactitud a esa potencia que cualquier cuerpo tenga para producirla en la mente, tiene toda la conformidad real que pueda o que deba tener con las cosas fuera de nosotros. Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas basta para dar un conocimiento real.

§ 5. *Segundo. Todas las ideas complejas, salvo las de substancias.* Segundo. Como todas nuestras ideas complejas, salvo las de substancias, son arquetipos forjados por la mente, sin el propósito de ser copia de nada que sirva de original, no pueden carecer de ninguna conformidad requerida para tener un conocimiento real. Porque aquello que no está destinado a representar otra cosa que no sea sí mismo, no puede jamás ser capaz de una representación equivocada, ni puede descarriarnos de una verdadera aprehensión de cualquier cosa, por su desemejanza con ella; y así son, exceptuando las de substancias, todas nuestras ideas complejas. Las cuales, según he mostrado en otro lugar, son combinaciones de ideas que la mente, por libre elección, reúne, sin tomar en cuenta ninguna conexión con la naturaleza. Y de aquí resulta que en todas estas clases las ideas mismas son consideradas como arquetipos, y las cosas no son consideradas sino en cuanto se conforman con ellos. De suerte que no podemos menos de estar infaliblemente seguros de que todo el conocimiento que alcanzamos relativo a esas ideas es un conocimiento real, y de que alcanza hasta las cosas mismas; porque en todos nuestros pensamientos, en todos nuestros raciocinios y en todos nuestros discursos acerca de esta

especie de ideas no nos proponemos considerar las cosas sino en tanto que se conforman a nuestras ideas; de manera que, en este caso, no podemos dejar de alcanzar una realidad cierta e indubitable.

§ 6. *Por eso, realidad del conocimiento matemático.* No dudo que se conceda fácilmente que el conocimiento que tenemos de las verdades matemáticas, no sólo es seguro, sino que es un conocimiento real y no la visión vacía de una vana quimera del cerebro. Sin embargo, bien visto, advertiremos que no es conocimiento sino de nuestras propias ideas. El matemático considera la verdad y las propiedades pertenecientes a un rectángulo o a un círculo, solamente en cuanto que están en unas ideas de su propia mente; porque posiblemente jamás vio en su vida ninguna de esas dos figuras existiendo matemáticamente, es decir, precisamente verdaderas. A pesar de eso, el conocimiento que tiene acerca de cualesquiera verdades o propiedades pertenecientes a un círculo, o a cualquier otra figura matemática, es un conocimiento de algo verdadero y cierto, aun de cosas existentes, porque las cosas reales no entran en esas proposiciones, y no se las considera, sino en tanto que se conforman realmente con aquellos arquetipos que están en su mente. ¿Es cierto de la idea de un triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos? Si es cierto, entonces también lo es de un triángulo dondequiera que exista realmente; y si cualquiera otra figura existente no responde exactamente a esa idea que el matemático tiene en su mente, nada tiene que ver con esa proposición. Por eso, el matemático tiene la certidumbre de que todo su conocimiento acerca de aquella idea es un conocimiento real; porque, como no propone que las cosas vayan más allá de su conformidad con esas sus ideas, puede estar cierto de que todo cuanto sabe respecto a esas figuras, así sólo tengan una existencia ideal en su mente, será también válido si llegan a tener una existencia real en la materia, ya que sus reflexiones tienen por objeto puramente esas figuras, que son las mismas, dondequiera y como quiera que existan.

§ 7. *Realidad del conocimiento moral.* De lo dicho se sigue que el conocimiento moral es tan capaz de certidumbre real como las matemáticas. Porque, como la certidumbre no es sino la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas, y como la demostración no es sino la percepción de semejante acuerdo, con la intervención de otras ideas o medios, nuestras ideas morales, al igual que las matemáticas, siendo arquetipos en sí mismas, y, por

lo tanto, siendo ideas adecuadas y completas, todo el acuerdo o desacuerdo que encontremos en ellas producirá un conocimiento real, al igual que el conocimiento respecto a las figuras matemáticas.

§ 8. *La existencia no es requisito para que el conocimiento sea real.* Para alcanzar el conocimiento y la certidumbre es requisito que tengamos ideas determinadas, y para que nuestro conocimiento sea real se requiere que las ideas respondan a sus arquetipos. Y no cause asombro que yo ponga la certidumbre de nuestro conocimiento en la consideración de nuestras ideas, curándome tan poco (como puede parecer) de la existencia real de las cosas, porque, después de bien examinado, se encontrará, si no me equivoco, que la mayor parte de los pensamientos que provocan las disputas de quienes pretenden ocuparse en la investigación de la verdad y de la certidumbre, no son sino proposiciones generales y nociones en que nada tiene que ver la existencia. Todas las disertaciones de los matemáticos acerca de la cuadratura del círculo, de las secciones cónicas o de cualquier otra parte de las matemáticas, no tienen que ver con la existencia de ninguna de esas figuras, sino que las demostraciones que hacen, y que dependen de sus ideas, son las mismas, independientemente de que exista o no, en el mundo, un cuadrado o un círculo. De parecida manera, la verdad y certeza de las disertaciones morales abstraen de las vidas de los hombres y de la existencia en el mundo de aquellas virtudes de que tratan; y los *Oficios* de Tulio no son menos verdaderos, porque no haya nadie en el mundo que practique rigurosamente sus reglas y que viva a la altura del modelo de hombre virtuoso que él supo darnos, y que únicamente existió en idea cuando Cicerón escribió aquel tratado. Si es una verdad en la especulación, es decir, en idea, que el asesinato merece la pena de muerte, también será verdad en la realidad de cualquier acción que exista de acuerdo con esa idea de asesinato. En cuanto a otras acciones, la verdad de esa proposición no les concierne. Y así es respecto a todas las demás especies de cosas que no tienen otra esencia sino las ideas mismas que están en la mente de los hombres.

§ 9. *Tampoco el conocimiento será menos verdadero o menos seguro porque las ideas morales son obra nuestra y porque nosotros les imponemos nombres.* Pero se objetará que si se pone el conocimiento moral en la contemplación de nuestras propias ideas morales, y éstas, como los demás modos, son obra nuestra, ¿qué

extrañas nociones no habrá acerca de la justicia y de la templanza; qué confusión y desorden no habrá acerca de las virtudes y los vicios, si cada hombre está en libertad de forjarse a ese respecto las ideas que le vengan en gana? No habrá más confusión o desorden en las cosas mismas, o en los razonamientos que se hagan acerca del particular, que el desorden que habría en las demostraciones matemáticas, o en un cambio en la propiedad de las figuras y en sus relaciones mutuas, si un hombre hiciera un triángulo con cuatro esquinas, o un trapecio con cuatro ángulos rectos, es decir, en buen inglés, si cambiara los nombres de las figuras, y designara con un nombre aquello que los matemáticos comúnmente designan con otro. Porque si un hombre se forja la idea de una figura con tres ángulos, siendo uno de ellos un ángulo recto, y le da a esa figura el nombre que quiera, digamos que la llame un equilátero, un trapecio o lo que sea, lo cierto es que las propiedades de esa figura y las demostraciones acerca de esa idea serán las mismas que si la hubiera llamado un triángulo rectangular. Admito que la mudanza en el nombre, por impropiedad de lenguaje, sembrará confusión al principio en quien no sepa qué idea es la significada; pero tan pronto como se dibuje la figura, las consecuencias y la demostración serán llanas y claras. Lo mismo acontece respecto al conocimiento moral. Supongamos que un hombre se forje la idea del apoderamiento de una cosa perteneciente a otro, sin el consentimiento de éste, y que a esa idea la llame con el nombre de justicia, si le viene en gana. Quien tome aquí el nombre sin la idea que lleva adjunto, se descarriará al unir otra idea suya a ese mismo nombre. Pero sepárese la idea de ese nombre, o tómese tal como es en la mente de quien habla, y se advertirá que le convendrán a esa idea las mismas cosas, que le convendrían si se la designara con el nombre de injusticia. Ciertamente, los nombres equivocados en las disertaciones morales son capaces de provocar por lo común mayores desórdenes, porque no es tan fácil rectificarlos como en las matemáticas, donde la figura, una vez que ha sido dibujada y vista, deja al nombre sin utilidad y sin fuerza alguna. Porque ¿qué necesidad hay de un signo, cuando la cosa significada está presente y a la vista? Pero en los nombres morales eso no puede lograrse tan fácil y expeditamente a causa de la complejidad de las composiciones que entran en la formación de las ideas complejas de los modos. Sin embargo, pese a todos los equívocos de nomenclatura respecto a cualquiera de esas ideas, en virtud de los cuales se impongan nombres contrarios a la significación habitual que tengan en el lenguaje de que se trate, lo cierto es que eso no impide que podamos tener

un conocimiento certero y demostrativo acerca de los diversos acuerdos o desacuerdos de las ideas morales, con tal de que, como en las matemáticas, nos atengamos a las mismas precisas ideas y las examinemos en sus varias relaciones mutuas, sin dejarnos extraviar a causa de sus nombres. Si separamos la idea de que se trate del signo que la denota, nuestro conocimiento marchará igualmente hacia el descubrimiento de una verdad real y cierta, independientemente del sonido de que hagamos uso.

§ 10. *El mal uso de los nombres no altera la certidumbre del conocimiento.* De una cosa más es preciso tomar nota, y es que donde Dios, o cualquier otro legislador, ha definido algunos nombres morales, es que se ha constituído la esencia de esa especie a que pertenece ese nombre, y en tales casos hay peligro en aplicarlos o emplearlos en otro sentido. Pero, tratándose de otros casos, no se incurre sino en una pura impropiedad de lenguaje, cuando se aplican los nombres contrariando el uso común del país. Sin embargo, tampoco esto altera la certidumbre de ese conocimiento que todavía puede alcanzarse por una contemplación adecuada y por la comparación de esas ideas, cualquiera que sea el apodo que se les haya dado.

§ 11. *Las ideas de las substancias tienen sus arquetipos fuera de nosotros.* Tercero. Hay otra clase de ideas complejas que, puesto que se refieren a arquetipos fuera de nosotros, pueden diferir de ellos, de manera que, en este caso, nuestro conocimiento puede no llegar a ser un conocimiento real. Tales son nuestras ideas de las substancias, que, consistiendo en una colección de ideas simples que se supone han sido tomadas de las obras de la naturaleza, pueden, sin embargo, ser diferentes de esos arquetipos, cuando contienen más ideas u otras ideas que las que se encuentren reunidas en las cosas mismas. De aquí resulta que pueden fallar, y, en efecto, frecuentemente fallan en una exacta conformidad respecto a las cosas mismas.

§ 12. *En la medida en que nuestras ideas están de acuerdo con esos arquetipos, en esa misma medida nuestro conocimiento de ellos es real.* Digo, pues, que para tener ideas de las substancias que, por su conformidad con las cosas, puedan ofrecernos un conocimiento real, no basta, como en los modos, reunir ideas tales que no sean incompatibles, aunque jamás hayan existido antes de esa manera, como son, por ejemplo, las ideas de sacrilegio, de perjurio, etc., que eran unas ideas tan reales y verdaderas antes como después de

la existencia de una tal acción. Pero como se supone que nuestras ideas de las substancias son copias de unos arquetipos fuera de nosotros, y a ellos quedan referidas esas ideas, es preciso que se hayan tomado de algo que exista o que ha existido; y es necesario que no consistan en ideas reunidas a nuestro arbitrio, sin apegarse a ningún modelo de donde hayan sido tomadas, a pesar de que no podamos advertir ninguna incongruencia en semejante combinación. La razón de esto es que, como no conocemos la constitución real de las substancias de donde dependen nuestras ideas simples (y que es efectivamente la causa de que algunas de ellas estén estrechamente unidas en un mismo sujeto, mientras que otras quedan excluídas), de muy pocas podemos asegurar que sean o no sean congruentes en la naturaleza, más allá de lo que alcanza la experiencia y la observación sensible. Por lo tanto, en esto está fundada la realidad de nuestro conocimiento acerca de las substancias, a saber: que todas nuestras ideas complejas acerca de ellas tienen que ser tales, y únicamente tales, que estén formadas de ideas simples que se hayan descubierto como coexistentes en la naturaleza. Hasta ese punto nuestras ideas son verdaderas, y, aunque quizá no sean copias muy exactas de las substancias, no dejan de ser, sin embargo, sujetos de todo el conocimiento real que podemos tener acerca de las substancias; conocimiento que, según ya se ha mostrado, no alcanza muy lejos, pero que, en la medida en que alcanza, será un conocimiento real. Cualesquiera que sean las ideas que tenemos, el acuerdo que advertimos que guardan respecto a otras ideas sigue siendo un conocimiento. Si esas ideas son abstractas, el conocimiento será general; pero para que sea real, cuando se trata de substancias, las ideas tienen que haberse tomado de la existencia real de las cosas. Cualesquiera ideas simples que se han encontrado coexistiendo en cualquier substancia son ideas que confiadamente podemos unir otra vez para formarnos así las ideas abstractas de las substancias; porque, todo lo que alguna vez ha estado unido en la naturaleza, puede estar unido otra vez.

§ 13. *En nuestras investigaciones acerca de las substancias, debemos considerar las ideas, y no limitar nuestros pensamientos a los nombres o a las especies que se supone han quedado establecidas por los nombres.* Si consideramos bien lo que se acaba de decir, y no limitamos nuestros pensamientos y nuestras ideas abstractas a los nombres, como si no hubiera, o no pudiera haber otras especies de cosas que ya han quedado determinadas por los nombres conocidos, y como quien dice, ya establecidas, pensaremos en las cosas mismas con mayor libertad y menor confusión de lo que qui-

zá hacemos. Posiblemente se tenga a osada paradoja, ya que no a falsedad peligrosa, el que yo afirme, de unos imbéciles que hubieren vivido cuarenta años seguidos sin dar ninguna muestra de razón, que son algo entre hombre y bestia. Pero semejante prejuicio está fundado únicamente en el falso supuesto de que esos dos nombres, hombre y bestia, significan unas especies distintas, de tal manera determinadas por unas esencias reales que no puede haber ninguna otra especie intermedia. En cambio, si hacemos abstracción de esos nombres, y renunciamos a la suposición de esas esencias específicas, establecidas por la naturaleza, en las cuales todas las cosas de la misma denominación participan exacta e igualmente; si dejamos de imaginar que existe un cierto número de esas esencias, en las cuales, como moldes, todas las cosas hubieran sido vaciadas y forjadas, advertiremos que la idea de la forma, del movimiento y de la vida de un hombre privado de razón, es una idea tan distinta, y constituye una clase de cosas tan distinta de hombre y de bestia, como diferente sería la idea de la forma de un asno dotado de razón, de la idea de hombre o de bestia, y que constituiría una especie de animal intermedio, o distinto de ambos.

§ 14. *Se responde a una objeción en contra de que un imbécil sea algo intermedio entre un hombre y una bestia.* Aquí, todo el mundo querrá preguntarme que si los imbéciles pueden considerarse como algo intermedio entre hombre y bestia, entonces ¿qué son? Contesto que son *imbéciles;* que es una palabra igualmente buena para significar algo diferente de la significación de *hombre* o de *bestia,* como lo son los nombres *hombre* y *bestia* para significar algo diferente el uno respecto del otro. Bien considerado, esto basta para dejar resuelto el asunto y para mostrar lo que quiero decir, sin necesidad de mayores explicaciones. Pero como no soy tan ignorante del celo de algunos hombres, siempre dispuestos a deducir consecuencias y a ver una amenaza para la religión, cuando alguien se aventura a discrepar en su modo de hablar, como para no prever los calificativos que se impondrán a mi proposición, y para saber que sin duda se preguntará que si los imbéciles son algo entre hombre y bestia, ¿cuál será su destino en el otro mundo? yo contesto a eso, primero, que no me corresponde a mí saberlo ni investigarlo; *por su señor están en pie o caen* (Romanos, XIV, 4). Su condición no será mejor ni peor, determinemos o no algo sobre el particular. Están en las manos de un Creador a quien se debe toda confianza, y de un Padre que es todo bondad, que no dispone de sus criaturas según nuestros estrechos pensamientos y opiniones, ni las distingue de acuerdo con los nombres y las

especies de nuestra propia invención. Y nosotros, que tan poco sabemos acerca del mundo actual en que estamos, haríamos bien, me parece, en abstenernos de ser perentorios en la definición de los diferentes estados en que quedarán las criaturas, cuando abandonen este mundo. Debemos conformarnos con saber que Dios ha notificado a todos los que son capaces de instrucción, de discurso y de raciocinio, que serán llamados a rendir cuentas y que recibirán su merecido, *según lo que hubieren hecho por medio del cuerpo* (II Corintios, V, 10).

§ 15. Pero respondo, en segundo lugar, que la fuerza de la pregunta que hagan esos hombres, a saber, que si deseo privar a los imbéciles de un estado futuro, está fundada en una de dos suposiciones, siendo ambas falsas. La primera es que todas las cosas que tengan la forma exterior y la apariencia de un hombre deben necesariamente estar destinadas a una existencia inmortal futura, después de esta vida. O bien, segundo, que todo lo que es de parto humano debe gozar de ese destino. Pero quítense de en medio semejantes fantasías y se advertirá que esa clase de preguntas carecen de fundamento y son ridículas. Deseo, pues, que quienes piensan que la única diferencia entre ellos y un imbécil es una diferencia accidental, siendo en ambos exactamente la misma esencia, se sirvan considerar si pueden imaginar que la inmortalidad va aneja a cualquier forma exterior del cuerpo. Supongo que la pura enunciación basta para que no lo admitan. Porque hasta ahora yo no he sabido de nadie tan imbuído de lo material que pretenda elevar cualquier forma de las partes groseras, sensibles y exteriores, hasta ese punto de excelencia de admitir que le corresponde la vida eterna, o que ésta sea una necesaria consecuencia; o que cualquier masa de materia, después de su disolución en este mundo, deba quedar restablecida en el futuro en un estado perpetuo de sensación, percepción y conocimiento, solamente porque fue modelada de tal o cual forma, y porque sus partes visibles tuvieron esta o aquella configuración particular. Una opinión como ésta, que pone la inmortalidad en una cierta forma superficial, no deja lugar a ninguna consideración acerca del alma o del espíritu, que ha sido hasta ahora el único fundamento para concluir que unos entes corporales son inmortales y otros no lo son. Equivale a atribuir más a lo exterior que a lo interior de las cosas; equivale a poner la excelencia del hombre más en la forma externa de su cuerpo que en la perfección interna de su alma, que es tanto como anexar la grande e inestimable prerrogativa de la inmortalidad y de una vida perdurable de que goza por encima

de otros entes materiales; es como anexarla, digo, a la forma de su barba o al corte de su casaca. Porque tal o cual forma externa de nuestros cuerpos no lleva más consigo la esperanza de una duración eterna, que el corte del traje lleva consigo los fundamentos racionales para imaginar que jamás acabará por gastarse, o que quien lo usa será inmortal. Se dirá, quizá, que nadie piensa que la forma es lo que hace inmortal algo, sino que la forma es el signo de un alma racional interior, que es inmortal. Pero yo quisiera saber quién la convirtió en signo de eso; porque no basta afirmarlo para que así sea. Se necesitarán algunas pruebas para dejarse persuadir de ello. Que yo sepa, no hay ninguna figura que hable semejante lenguaje. Porque tan razonable es afirmar que el cuerpo muerto de un hombre, en el que no se advierte más apariencia de acción y de vida que en una estatua, encierra, por su forma, un alma viva, como lo es afirmar que hay un alma racional en un imbécil porque tiene el exterior de una criatura racional, aun cuando, durante todo el curso de su vida, no haya dado muestra alguna, en sus actos, de signos de razón tan elocuentes como pueden observarse en muchas bestias.

§ 16. *Monstruos.* Pero un imbécil, dícese, es progenie de padres racionales, y se debe concluir que tiene un alma racional. No veo por qué lógica debe así concluirse, porque se trata de una conclusión que los hombres no pueden admitir en ninguna parte; porque, si la admitieran, no tendrían el atrevimiento, como lo tienen por todas partes, de destruir las producciones mal formadas y contrahechas. Sí, se me replicará, pero es que en ese caso se trata de monstruos. Sea; pero ¿qué serán, entonces, esos imbéciles llenos de babas, privados de inteligencia y completamente intratables? ¿Vamos a admitir, acaso, que un defecto del cuerpo haga un monstruo, y que no sea así cuando se trata de un defecto del alma, que es la parte más noble, y, como vulgarmente se dice, la más esencial del hombre? ¿Qué, entonces, la falta de nariz o de cuello hace un monstruo, y excluye a semejante progenie del rango de los hombres, y no así cuando falten el entendimiento y la razón? Esto equivale a volver otra vez sobre la objeción que acabamos de refutar; equivale, en efecto, a ponerlo todo en la forma, y a tomar la medida del hombre sólo por su apariencia exterior. Para poner de manifiesto que, según la manera común de razonar en este asunto, la gente, en efecto, se apoya completamente en la figura, y reduce toda la esencia de la especie humana (según la establece) al aspecto exterior, por más que lo nieguen como algo carente de razón, nos bastará rastrear un poco más sus pensa-

mientos y sus prácticas, y la cosa aparecerá con entera llaneza. No cabe duda, se dice, que un imbécil bien formado es un hombre; que tiene un alma racional, aun cuando no sea aparente. Haz que las orejas sean un poco más largas y que terminen en punta, y que la nariz sea más achatada que de ordinario, y comenzarás a titubear. Haz que el rostro sea más estrecho, más plano y más largo, y te verás preso de la duda. Añádele más y más la semejanza con un bruto, hasta que la cabeza sea perfectamente la de algún animal, y de súbito declararás que es un monstruo; de donde queda demostrado para ti que carece de alma racional, y que debe ser destruído. Ahora bien, yo pregunto ¿dónde hemos de fijar la medida justa; cuáles serán los límites extremos de la forma que lleve consigo un alma racional? Porque, como ha habido fetos humanos, mitad bestia y mitad hombres, y otros que son tres partes de lo uno y una parte de lo otro, de manera que es posible que los haya en toda la variedad de la escala, asemejándose a un hombre o a una bestia en diversos grados de mezcla, me gustaría saber cuáles son justamente los rasgos que, de acuerdo con la hipótesis, son y no son capaces de llevar consigo un alma racional. ¿Qué clase de apariencia exterior es la señal segura de que hay o no hay un tal habitante por dentro? Porque, hasta que no se llegue a esa determinación, hablaremos al azar acerca del hombre, y mucho me temo que así seguiremos hablando siempre, mientras comulguemos con ciertos sonidos y con la fantasía de unas especies fijas y establecidas en la naturaleza, sin saber qué sean. Pero, después de todo, quisiera que se considere que quienes piensan haber vencido la dificultad con sólo afirmar que un feto contrahecho es un monstruo, incurren en la misma falta contra la cual argumentan, porque constituyen una especie intermedia entre el hombre y la bestia. Porque ¿qué otra cosa es, dígaseme, ese monstruo de que nos hablan en este caso (si es que la palabra *monstruo* ha de significar algo), sino algo que no es ni hombre ni bestia, pero que participa de ambos? Y lo mismo justamente es el imbécil de que hemos venido hablando. Tan necesario es renunciar a la común noción de especies y de esencias, si pretendemos asomarnos con verdad a la naturaleza de las cosas, y examinarlas por lo que nuestras facultades pueden descubrir en ellas, tal como existen, y no por las fantasías sin fundamento que se han elaborado acerca de ellas.

§ 17. *Las palabras y las especies.* He mencionado esto, aquí, porque me parece que no se puede ser demasiado precavido para evitar que las palabras y las especies, con las nociones que ordinariamente

llevan consigo y según las cuales tenemos la costumbre de emplearlas, se nos impongan. Porque me inclino a pensar que en eso está uno de los grandes obstáculos para alcanzar un conocimiento claro y distinto, especialmente por lo que se refiere a las substancias; y de aquí ha surgido la mayor parte de las dificultades acerca de la verdad y de la certidumbre. Si lográramos tener el hábito de separar nuestras reflexiones y nuestros raciocinios de las palabras, entonces podríamos, en buena medida, remediar ese inconveniente dentro de nuestro propio pensar. Sin embargo, seguiría perturbándonos en nuestras conversaciones con los otros, mientras retuviéramos la opinión de que las especies y sus esencias son algo más que nuestras ideas abstractas (tal como son) a las cuales les anexamos unos nombres que sirvan para significarlas.

§ 18. *Recapitulación.* Dondequiera que percibimos el acuerdo o el desacuerdo de cualesquiera de nuestras ideas tenemos un conocimiento cierto; y siempre que tengamos la seguridad de que esas ideas se conforman a la realidad de las cosas, tenemos un conocimiento cierto y real. Y como he expuesto aquí las maneras de reconocer semejante acuerdo de nuestras ideas con la realidad de las cosas, me parece que he mostrado en que consiste la certidumbre, la certidumbre real. Lo cual, independientemente de lo que pueda ser para otros, fue hasta aquí, para mí, lo confieso, uno de esos *desiderata* de que había yo gran menester.

Capítulo V

DE LA VERDAD EN GENERAL

§ 1. *Qué sea la verdad.* Qué sea la verdad ha sido una pregunta formulada desde hace muchos siglos; y puesto que se trata de aquello que la humanidad busca o pretende buscar, no puede menos de merecer nuestro esfuerzo examinar cuidadosamente en qué consista, y de ese modo familiarizarnos con su naturaleza, de manera que podamos observar cómo los hombres la distinguen de la falsedad.

§ 2. *Es una debida unión o separación de los signos, es decir, de las ideas o de las palabras.* Me parece, pues, que la verdad no es otra cosa, si nos atenemos a la significación propia de la palabra, sino la unión o la separación de los signos, según que las cosas significa-

das por ellos estén en acuerdo o en desacuerdo las unas respecto a las otras. Aquí debe entenderse por la unión o separación de los signos eso que llamamos, por otro nombre, una *proposición;* de suerte que la verdad propiamente pertenece tan sólo a las proposiciones. Ahora bien, las proposiciones son de dos clases, a saber: *mentales* y *verbales;* del mismo modo que hay dos clases de signos habitualmente empleados, a saber: las *ideas* y las *palabras.*

§ 3. *Qué constituye las proposiciones mentales o verbales.* Para formarnos una noción clara de la verdad es muy necesario considerar la verdad de los pensamientos y la verdad de las palabras, distintamente la una de la otra. Sin embargo, resulta muy difícil tratar de ellas por separado porque es inevitable, cuando examinamos las proposiciones mentales, hacer uso de palabras, y entonces los ejemplos que se den de proposiciones mentales dejan inmediatamente de ser puramente mentales, y se convierten en verbales. Porque, como las proposiciones mentales no son sino la pura consideración de las ideas según son en nuestra mente, despojadas de sus nombres, pierden la naturaleza de proposiciones meramente mentales, tan pronto como las revestimos de palabras.

§ 4. *Es muy difícil tratar de las proposiciones mentales.* Y lo que hace todavía más difícil tratar por separado las proposiciones mentales de las verbales es que la mayoría de los hombres, ya que no todos, emplean palabras en lugar de ideas en sus pensamientos y razonamientos internos, por lo menos cuando el sujeto de sus meditaciones contiene ideas complejas. Todo lo cual es gran evidencia de la imperfección e incertidumbre de nuestras ideas de esa clase, y bien considerado puede servir para mostrarnos de qué cosas tenemos ideas claras y perfectamente establecidas, y de cuáles no. Porque si observamos cuidadosamente la manera como procede nuestra mente al pensar y al razonar, advertiremos, me parece, que cuando nos formamos para nosotros mismos alguna proposición acerca de lo *blanco* y de lo *negro,* de lo *dulce* o de lo *amargo,* o acerca de un *triángulo* o un *círculo,* podemos, y con frecuencia en efecto, formulamos en nuestras mentes las ideas mismas, sin reflexionar sobre los nombres. Pero cuando deseamos considerar o formular proposiciones acerca de ideas más complejas, como las de *hombre,* de *vitriolo,* de *fortaleza,* de *fama,* habitualmente ponemos el nombre en lugar de la idea. Porque, como las ideas significadas por esos nombres son en buena parte imperfectas, confusas e indeterminadas, reflexionamos sobre los nombres

mismos, puesto que son más claros, más ciertos, más distintos y ocurren más fácilmente a nuestros pensamientos que las ideas puras. Resulta, pues, que empleamos las palabras en lugar de las ideas mismas, aun cuando nuestro propósito sea meditar y razonar con nosotros mismos, y formular proposiciones mentales tácitas. Según ya hemos advertido, en el caso de las substancias esto acontece por la imperfección de nuestras ideas, que nos impulsa a tomar el nombre por la esencia real, de la cual no tenemos idea alguna. En los modos, se debe al gran número de ideas simples que concurren a formarlos. Porque, como muchos de ellos son muy complejos, el nombre ocurre con mucha mayor facilidad que la idea compleja misma, que requiere tiempo y atención para ser recordada y para representarla con exactitud ante la mente, aun en el caso de esos hombres que se hayan tomado previamente el trabajo de hacerlo; y es algo completamente imposible que lo logren quienes, aunque tengan en la memoria la mayor parte de las palabras comunes de su lenguaje, jamás se hayan preocupado, durante toda su vida, por considerar qué ideas precisas son las significadas por la mayoría de esas palabras. Les han bastado algunas nociones obscuras y confusas; y a muchos que hablan con gran elocuencia de la *religión* y de la *conciencia*, de la *iglesia* y de la *fe*, del *poder* y del *derecho*, de la *obstrucción* y de los *humores*, de la *melancolía* y de la *cólera*, probablemente les quedaría bien poco en sus meditaciones y pensamientos, si uno les pidiera que pensaran tan sólo en las cosas mismas, y que dejaran a un lado esas palabras con que tan frecuentemente siembran la confusión en los otros y no infrecuentemente también en sí mismos.

§ 5. *No son más que la unión o la separación de ideas, sin intervención de palabras.* Pero, para volver sobre la consideración de la verdad, es preciso, digo, que distingamos las dos clases de proposiciones que somos capaces de hacer.

Primero. Proposiciones mentales, en que las ideas se unen o se separan en nuestro entendimiento, sin intervención de palabras, por la mente, la cual percibe o juzga su acuerdo o su desacuerdo.

Segundo. Proposiciones verbales que son palabras, los signos de nuestras ideas, unidas o separadas en frases afirmativas o negativas. Y por esta manera de afirmar o de negar, estos signos, formados por sonidos, quedan, por así decirlo, unidos o separados el uno del otro. De manera que una proposición consiste en unir o en separar signos; y la verdad consiste en juntar o en separar esos signos, según que las cosas que significan estén o no estén de acuerdo.

§ 6. *En qué casos las proposiciones mentales y verbales contienen verdad real.* La experiencia común puede convencer a cualquiera de que la mente, al percibir o al suponer el acuerdo o el desacuerdo de cualquiera de sus ideas, formula tácitamente dentro de sí misma una especie de proposición afirmativa o negativa, que es cuanto he intentado expresar con los términos de *juntar* o de *separar*. Pero este acto de la mente, que es tan familiar a todo hombre que piensa y que raciocina, puede concebirse más fácilmente reflexionando sobre lo que pasa dentro de nosotros, cuando afirmamos o negamos, que explicándolo por palabras. Cuando un hombre tiene en la mente la idea de dos líneas, a saber: el lado y la diagonal de un cuadrado, cuya diagonal es de una pulgada de largo, puede también tener la idea de la división de esa línea en un cierto número de partes iguales, por ejemplo, en cinco, en diez, en cien, en mil, o en cualquier otro número, y puede tener la idea de esa línea de una pulgada como divisible o indivisible en partes iguales, de modo que un cierto número de esas partes sea igual a la línea del lado del cuadrado. Ahora bien, siempre que perciba, crea o suponga que semejante especie de divisibilidad está de acuerdo o en desacuerdo con su idea de esa línea, une o separa, como quien dice, esas dos ideas, a saber: la idea de esa línea y la idea de esa especie de divisibilidad, de suerte que formula así una proposición mental que es verdadera o falsa según que semejante especie de divisibilidad, una divisibilidad en semejantes partes alícuotas, esté de acuerdo realmente o no con esa línea. Cuando las ideas quedan así unidas o separadas en la mente, según que esas ideas, o las cosas que significan, estén o no estén de acuerdo, eso es lo que puede llamarse una verdad mental. Pero la verdad verbal es algo más; y es el afirmar o el negar unas palabras, unas de otras, según que las ideas que ellas significan estén o no estén de acuerdo. Y esta verdad es aún de dos clases, o puramente verbal y frívola, de la cual trataré en el capítulo X, o bien es real e instructiva, que es el objeto de ese conocimiento real de que ya hemos hablado.

§ 7. *Objeción contra la verdad verbal: que según lo dicho puede ser meramente quimérica.* Pero aquí puede surgir una vez más la misma duda acerca de la verdad que apareció tocante al conocimiento, y se me podrá objetar que, si la verdad no es nada sino el juntar o el separar palabras en proposiciones, según las ideas significadas estén en acuerdo o en desacuerdo en la mente de los hombres, el conocimiento de la verdad no es algo tan valioso como

se viene suponiendo, ni merece la pena y el tiempo que se gastan en buscarlo, puesto que, por lo dicho, no tiene más valor que la conformidad de las palabras con las quimeras de los cerebros humanos, porque ¿qué sabemos de las singulares nociones que llenan las cabezas de los hombres, y de las extrañas ideas de que son capaces sus cerebros? Y es que si nos detenemos en esto, se sigue, por esa regla, que no conocemos la verdad de nada, salvo del mundo visionario de nuestras propias imaginaciones; y no alcanzaremos una verdad que no convenga igualmente a las arpías y a los centauros como a los hombres y a los caballos. Porque, como las ideas acerca de las arpías y de los centauros y otras parecidas, pueden ser ideas que tengamos en la cabeza, y pueden tener allí su acuerdo o su desacuerdo, lo mismo que las ideas acerca de entes reales, es posible también formular acerca de aquéllas unas proposiciones verdaderas; y será una proposición en todo tan verdadera decir que todos los centauros son animales, como decir que todos los hombres son animales, y la certidumbre de la una será tan grande como la de la otra, porque, en ambas proposiciones, las palabras han sido juntadas según el acuerdo de las ideas en nuestra mente, ya que el acuerdo de la idea de animal con la idea de centauro es tan claro y visible a la mente, como el acuerdo de la idea de animal con la idea de hombre; por lo tanto, esas dos proposiciones son igualmente verdaderas, tienen igual certidumbre. Pero ¿de qué puede servirnos semejante verdad?

§ 8. *Se responde: la verdad es acerca de ideas que están de acuerdo con las cosas.* Aunque es cierto que cuanto se ha dicho en el capítulo anterior, para distinguir el conocimiento real del imaginario, pudiera bastar para contestar la duda respecto a la distinción entre la verdad real y la verdad quimérica, o, si se prefiere, la verdad puramente nominal, ya que ambas cosas dependen del mismo fundamento, sin embargo, quizá no esté de más considerar nuevamente aquí que, aun cuando nuestras palabras nada significan que no sea nuestras ideas, a pesar de eso, como su propósito es significar cosas, la verdad que contienen, cuando forman proposiciones, únicamente será una verdad verbal cuando significan ideas en la mente que no tengan ningún acuerdo con la realidad de las cosas. Por lo tanto, la verdad, al igual que el conocimiento, bien puede caer bajo la distinción de verbal y de real; siendo verdad verbal aquella en que los términos han sido unidos según el acuerdo o el desacuerdo de las ideas que significan, sin considerar si nuestras ideas son de las que realmente tienen, o sean capaces de tener, existencia en la naturaleza. Pero, entonces, las proposiciones con-

tendrán una verdad real, cuando esos signos han sido unidos según el acuerdo de nuestras ideas, y cuando esas ideas son tales que sabemos que son capaces de tener una existencia en la naturaleza, lo cual, tratándose de las substancias, no podemos saber, salvo sabiendo que han existido.

§ 9. *La falsedad consiste en unir los nombres de una manera diferente a como resulta del acuerdo de sus ideas.* La verdad es la expresión en palabras del acuerdo o del desacuerdo de las ideas, tal como es. La falsedad es la expresión en palabras del acuerdo o del desacuerdo de las ideas, de una manera diferente de como es. Y únicamente en la medida en que esas ideas, así expresadas por sonidos, estén de acuerdo con sus arquetipos, en esa medida la verdad será real. El conocimiento de esta clase de verdad consiste en saber qué ideas están significadas por las palabras, y en percibir el acuerdo o el desacuerdo de esas ideas, según están expresadas por esas palabras.

§ 10. *Las proposiciones generales deberán ser tratadas con mayor amplitud.* Pero, como se estima que las palabras son los grandes conductos de la verdad y del conocimiento, y que nos valemos de las palabras y de las proposiciones para comunicar y recibir la verdad, y comúnmente para razonar acerca de ella, me propongo investigar con mayor detenimiento en qué consiste la certidumbre de las verdades reales contenidas en las proposiciones, y en qué casos puede alcanzarse, y procuraré mostrar en qué clase de proposiciones universales somos capaces de obtener una certidumbre acerca de su verdad real o de su falsedad.

Empezaré por las proposiciones generales por ser las que más ocupan nuestros pensamientos y ejercitan nuestra contemplación. Las verdades generales son las que más busca nuestra mente, por ser las que más amplían nuestro conocimiento; y por la extensión de su contenido, puesto que nos satisfacen de un golpe acerca de muchas particularidades, agrandan nuestra visión y acortan el camino hacia el conocimiento.

§ 11. *La verdad moral y la verdad metafísica.* Además de la verdad, tomada en el sentido estricto que acaba de mencionarse, hay otras clases de verdades; v. gr., primero, la verdad moral, que es un hablar de las cosas según la persuasión de nuestra mente, aun cuando la proposición que emitimos no esté de acuerdo con la realidad de las cosas. Segundo, la verdad metafísica, que no es sino la existencia real de las cosas, de acuerdo con las ideas a las

cuales hemos anexado los nombres para denotar esas cosas. Esto, si bien parece que consiste en el ser mismo de las cosas, sin embargo, cuando se considera más de cerca, se advertirá que incluye una proposición tácita, por medio de la cual la mente une esa cosa particular a la idea que se había formado de antemano, imponiéndole un nombre. Pero, como estas consideraciones sobre la verdad ya han sido advertidas antes, o como no importan mucho para nuestro actual propósito, bastará haber hecho mención de ellas en este lugar.

CAPÍTULO VI

DE LAS PROPOSICIONES UNIVERSALES, SU VERDAD Y SU CERTIDUMBRE

§ 1. *Es necesario al conocimiento tratar de las palabras.* Aun cuando examinar y juzgar las ideas por sí solas, haciendo caso omiso de los nombres, sea el mejor y el más seguro camino hacia un conocimiento claro y distinto, sin embargo, debido al hábito tan prevaleciente de emplear sonidos en lugar de ideas, me parece que aquel camino raramente se utiliza. Todo el mundo puede observar cuán común es que se empleen nombres en vez de las ideas mismas, aun en el caso en que los hombres piensen y raciocinen para sí mismos, especialmente si se trata de ideas muy complejas y formadas por un gran número de ideas simples. Esto hace que el estudio de las palabras y de las proposiciones sea una parte tan necesaria en un tratado acerca del conocimiento, que resulta muy difícil hablar inteligiblemente de lo uno sin explicar lo otro.

§ 2. *Las verdades generales apenas pueden entenderse, si no es en proposiciones verbales.* Puesto que todo el conocimiento que tenemos es únicamente de verdades particulares o generales, resulta evidente que, pese a todo cuanto pueda hacerse para alcanzar aquéllas, éstas, que son las que, no sin motivo, más se apetecen, jamás podrán darse a conocer bien, y raramente podrán ser aprehendidas, si no es concibiéndolas y expresándolas por medio de palabras. Por lo tanto, no está fuera de nuestro propósito, al examinar nuestro conocimiento, que investiguemos la verdad y la certidumbre de las proposiciones universales.

§ 3. *La certidumbre es doble: de la verdad y del conocimiento.* Pero a fin de no vernos descarriados en este caso por aquello

que constituye el peligro en toda ocasión, es decir, por la dubitabilidad de los términos, es pertinente advertir que la certidumbre es de dos clases: la certidumbre de la verdad y la certidumbre del conocimiento. Hay certidumbre de la verdad cuando las palabras están unidas en las proposiciones de manera que expresen exactamente el acuerdo o el desacuerdo de las ideas que significan, según realmente es. La certidumbre del conocimiento consiste en percibir el acuerdo o el desacuerdo de las ideas, según han sido expresadas en cualquier proposición. A esto es a lo que comúnmente llamamos conocer, o el estar ciertos de la verdad de cualquier proposición.

§ 4. *De ninguna proposición puede saberse si es verdadera, cuando no sea conocida la esencia de cada especie mencionada.* Ahora bien, puesto que no podemos tener la certeza acerca de la verdad de cualquier proposición general, a no ser que conozcamos los linderos precisos y el alcance de las especies significadas por sus términos, es necesario que sepamos la esencia de cada especie, que es lo que la constituye y limita. Esto, tratándose de todas las ideas simples y de los modos, no es difícil hacerlo, porque, como en tales casos la esencia real y la esencia nominal es la misma, o, lo que es igual, como la idea abstracta significada por el término general es la única esencia y límite que puede tener o que puede suponerse que tenga la especie, no es posible que exista duda alguna acerca de la extensión de la especie, o acerca de qué cosas quedan comprendidas bajo cada término, las cuales, es evidente, son todas las que guardan una conformidad exacta con la idea significada por el término, y ningunas otras. Pero en las substancias, donde se supone que una esencia real, distinta de la nominal, constituye, determina y limita la especie, el alcance de la palabra general es muy incierto, porque, como no conocemos esa esencia real, no podemos saber qué es y qué no es de esa especie, y, en consecuencia, no podemos saber qué es lo que se puede y lo que no se puede afirmar con certeza acerca de ella. De esta suerte, cuando hablamos de un hombre o del oro, o de cualquier otra especie de substancias naturales, como supuestamente constituídas por una esencia real precisa que la naturaleza imparte regularmente a cada individuo de esa clase, y por la cual ese individuo pertenece a esa especie, no podemos tener la certeza de la verdad de cualquier afirmación o negación que se haga acerca de ella. Porque *hombre* u *oro,* tomados en ese sentido, y empleados como especies de cosas, constituídas por esencias reales, diferentes de la idea compleja en la mente de quien habla,

significan no sabemos qué, y el alcance de esas especies, dados esos límites, es tan desconocido y tan indeterminado, que resulta imposible afirmar con certidumbre que todos los hombres son racionales, o que todo oro es amarillo. Pero allí donde se mantiene como límite de cada especie la esencia nominal, y los hombres no extienden la aplicación de cualquier término general más allá de las cosas particulares en que se encuentra la idea compleja significada por ese término, entonces no están en peligro de equivocar los límites de cada especie, ni pueden abrigar duda, por ese motivo, acerca de si cualquier proposición es verdadera o no. He querido explicar esta incertidumbre de las proposiciones de este modo escolástico, haciendo uso de los términos *esencia* y *especie* con toda intención, para mostrar el absurdo y el inconveniente que hay en pensar en ellos, de cualquier modo, como realidades que sean algo más que meras ideas abstractas con sus nombres. Suponer que las especies de las cosas sean algo más que su clasificación bajo nombres generales, según se conforman a ciertas ideas abstractas que designamos por esos nombres, es tanto como confundir la verdad e introducir la incertidumbre en todas las proposiciones generales que puedan hacerse acerca de ellas. Así, aunque quizá este asunto pudiera explicarse mejor y más claramente a persona que no conozca el lenguaje escolástico, sin embargo, como esas nociones falsas de esencias y de especies han echado raíces en la mente de la mayoría de las gentes que han recibido algún barniz de la ciencia que ha prevalecido en esta parte del mundo, es bueno darlas a conocer y desterrarlas, a fin de autorizar aquel uso de las palabras que pueda llevar consigo la certidumbre.

§ 5. *Esto se refiere más particularmente a las substancias.* Por lo tanto, cuando los nombres de las substancias pretenden significar especies que supuestamente están constituídas por esencias reales que no conocemos, entonces esos nombres son incapaces de llevar la certidumbre al entendimiento, y no podemos tener certeza acerca de la verdad de las proposiciones generales formadas con semejantes términos. La razón de eso es llana, porque, ¿cómo podremos saber con seguridad que esta o aquella cualidad se encuentra en el oro, cuando no sabemos qué es lo que hay o no hay en el oro, ya que, según esa manera de hablar, nada es oro, sino aquello que participa de una esencia que nos es desconocida, y que, por eso, no podemos saber dónde se encuentra y dónde no se encuentra? Se sigue, pues, que jamás podremos estar seguros de si cualquier porción de materia en el mundo es o no es, en ese sentido, oro,

puesto que ignoramos irremediablemente si esa porción tiene o no tiene aquello que hace que cualquier cosa sea llamada *oro*, es decir, esa esencia real del oro, de la que completamente nos falta una idea. Esto nos es tan imposible saberlo, como imposible es que un ciego sepa en qué flor se encuentra o no se encuentra el color de la flor llamada *pensamiento*, puesto que no tiene idea alguna del color de esa flor. O si, por otra parte, pudiéramos saber (lo que no es posible) con certeza dónde se encuentra una esencia real que no conocemos, por ejemplo, en qué porciones de materias está la esencia real del oro, aún así no podríamos tener certeza de que esta o aquella cualidad pudiera ser atribuída con verdad al oro, ya que nos es imposible saber que esta o aquella cualidad o idea tenga una conexión necesaria con una esencia real de la que no tenemos idea alguna, cualquiera que sea la especie que se imagine uno esté constituída por esa supuesta esencia real.

§ 6. *Son pocas las proposiciones universales acerca de las substancias cuya verdad pueda ser conocida.* Por otro lado, cuando se emplean los nombres de las substancias como deben emplearse, para designar ideas que los hombres tienen en la mente, aun cuando llevan consigo una significación clara y determinada, sin embargo, no pueden servir para que hagamos un gran número de proposiciones universales, de cuya verdad podamos estar ciertos. Pero no porque al usar así esos nombres estemos inciertos acerca de las cosas que significan, sino porque las ideas complejas que significan son unas combinaciones de ideas simples que no llevan consigo ninguna conexión o repugnancia descubribles, salvo con respecto a muy pocas otras ideas.

§ 7. *Porque únicamente en pocos casos se puede conocer la coexistencia de sus ideas.* Las ideas complejas significadas con propiedad por los nombres que les damos a las especies de substancias son colecciones de aquellas cualidades que se ha observado coexisten en un *substratum* desconocido, que llamamos substancia. Pero no podremos saber con certeza qué otras cualidades coexisten necesariamente con semejantes combinaciones, a no ser que podamos descubrir su dependencia natural, en la cual es muy poco lo que podemos penetrar, por lo que toca a sus cualidades primarias; y por lo que se refiere a todas sus cualidades secundarias, no podemos descubrir conexión alguna, por las razones mencionadas en el capítulo tercero de este libro cuarto, a saber: *1)* porque ignoramos la constitución real de las substancias, de donde particularmente depende cada una de las cualidades secundarias; *2)* porque aun

si conociéramos eso, sólo nos serviría para un conocimiento experimental, y no para un conocimiento universal, y no alcanzaría con certeza más allá de cada instancia aislada, porque nuestro entendimiento no puede descubrir ninguna conexión concebible entre cualquier cualidad secundaria y cualquier modificación, sea la que fuere, de cualquiera de las cualidades primarias. Resulta, pues, que son muy pocas las proposiciones generales que pueden formularse, respecto a las substancias, que lleven consigo una certeza indubitable.

§ 8. *Ejemplo en el oro.* Que *todo oro sea fijo* es una proposición de cuya verdad no podemos tener certidumbre, por más universalmente que sea aceptada. Porque, si, según la inútil fantasía de las escuelas, alguien supone que el término *oro* significa una especie de cosas establecida por la naturaleza en virtud de una esencia real que le pertenece, resulta evidente que esa persona no sabe qué substancias particulares son de esa especie, de manera que no podrá, con certidumbre, hacer ninguna afirmación universal acerca del oro. Pero si toma la palabra *oro* para significar una especie determinada por su esencia nominal, siendo ésta, digamos por ejemplo, la idea compleja de un cuerpo de un cierto color amarillo, maleable, fusible y más pesado que cualquier otro cuerpo conocido, en este empleo propio de la palabra *oro* no hay dificultad alguna en saber lo que es o lo que no es oro. Sin embargo, ninguna otra cualidad puede ser universalmente afirmada o negada con certeza, respecto del oro, salvo las que tengan una visible conexión o incompatibilidad con aquella esencia nominal. Como, por ejemplo, la fijeza no tiene ninguna conexión necesaria, que nosotros podamos descubrir, con el color, el peso o con cualquier otra idea simple de las que forman nuestra idea compleja del oro, o con la combinación completa de dichas ideas, resulta imposible que sepamos con certeza la verdad de esta proposición, que *todo oro es fijo.*

§ 9. Como no hay una conexión descubrible entre la fijeza y el color, el peso y las demás ideas simples de la esencia nominal del oro que acabamos de mencionar, así también, si hacemos de nuestra idea compleja del oro un cuerpo amarillo, fusible, ductil, pesado y fijo, estaremos en la misma incertidumbre respecto a la solubilidad en agua regia, y eso por la misma razón. En efecto, por la consideración de las ideas mismas, no podemos jamás afirmar o negar con certidumbre de un cuerpo, cuya idea compleja contenga el color amarillo, gran peso, ductilidad, fusibilidad y fijeza,

que es soluble en agua regia, y así sucesivamente de todas sus demás cualidades. Me gustaría encontrar una sola afirmación general acerca de alguna cualidad del oro, de la cual se pueda estar seguro que es verdadera. Sin duda se me objetará de inmediato que, por ejemplo, la proposición *todo oro es maleable* es una proposición universal. A eso respondo que es una proposición muy cierta, siempre que la maleabilidad sea una parte de la idea compleja significada con la palabra *oro*. Pero cuanto se afirma acerca del oro, en este caso, es que semejante sonido significa una idea que contiene la idea de maleabilidad; especie de verdad y de certidumbre como la de esta afirmación: *un centauro tiene cuatro patas*. Pero, si la maleabilidad no forma parte de la esencia específica significada por la palabra *oro*, es llano que *todo oro es maleable* no es una proposición que tenga certidumbre. Porque, admitiendo que la idea compleja de oro esté formada de todas las demás cualidades que se quiera, la maleabilidad no parecerá depender de esa idea compleja, ni se seguirá de ninguna de las ideas simples contenidas en ella. Como la conexión que tenga la maleabilidad con esas otras cualidades, si acaso tiene alguna, se debe tan sólo a la intervención de la constitución real de las partes insensibles, constitución que nos es desconocida, es imposible que podamos percibir dicha conexión, a no ser que descubramos lo que liga todas las cualidades juntas.

§ 10. *En la medida que pueda conocerse semejante conexión, en esa medida pueden tener certeza las proposiciones universales; pero esto no tiene mucho alcance.* En efecto, mientras mayor sea el número de cualidades coexistentes que vinculemos en una sola idea compleja, bajo un nombre, más precisa y determinada será la significación de esa palabra. Sin embargo, no por eso la hacemos más capaz de certidumbre universal, por lo que se refiere a otras cualidades que no estén contenidas en nuestra idea compleja, ya que no percibimos sus conexiones y dependencias mutuas, en virtud de que ignoramos no sólo la constitución real en que están todas fundadas, sino también cómo fluyen de ella. Porque la parte principal de nuestro conocimiento respecto a las substancias no es, como respecto a otras cosas, de la mera relación de dos ideas que pueden existir separadas, sino que es de la conexión y de la coexistencia necesarias de diversas ideas distintas en un mismo sujeto, o de sus repugnancias a coexistir así. Si pudiéramos empezar por el otro extremo, y descubrir en qué consiste un cierto color; a qué se debe que un cuerpo sea más ligero o más pesado; qué peculiar textura de las partes lo hace maleable, fusible y fijo, y

apto a ser disuelto en tal o cual líquido y no en otro; si, digo, tuviéramos una idea de esa clase acerca de los cuerpos, y pudiéramos percibir en qué consisten originalmente todas las cualidades sensibles, y cómo se producen, entonces podríamos formarnos unas ideas abstractas acerca de ellos, y que serían capaces de proporcionarnos materiales de un conocimiento más general, y que nos permitirían formular proposiciones universales que llevarían consigo la certidumbre de una verdad general. Pero mientras nuestras ideas complejas de las clases de substancias estén tan alejadas de la constitución real interna de que dependen sus cualidades sensibles, y mientras dichas ideas no estén formadas sino de unas colecciones imperfectas de esas cualidades aparentes que pueden descubrir nuestros sentidos, serán poquísimas las proposiciones generales que podamos formular respecto a las substancias de cuya verdad real podamos tener certidumbre; porque son muy pocas las ideas simples cuya conexión y necesaria coexistencia conozcamos de una manera cierta e indubitable. Tengo para mí que, entre todas las cualidades secundarias de las substancias, y entre las potencias que se relacionan con ellas, no se pueden nombrar dos cuya coexistencia necesaria o repugnancia a coexistir pueda conocerse de un modo cierto, a no ser aquellas cualidades que, por ser de un mismo sentido, necesariamente se excluyen unas a las otras, según ya lo he mostrado en otra parte. No hay nadie, creo yo, que por el color en un cuerpo cualquiera pueda saber con certeza cuál es su olor, su sabor, su sonido, o sus cualidades tangibles, ni qué alteraciones es capaz de producir en otros cuerpos, o de recibir de ellos; y lo mismo puede decirse del sonido, del sabor, etc. Como los nombres específicos que empleamos para designar las substancias significan colecciones de esa clase de ideas, no debe sorprendernos que no podamos formar con ellos sino muy pocas proposiciones generales de una certidumbre real indubitable. Sin embargo, en la medida en que alguna idea compleja de cualquier clase de substancias contenga en ella cualquier idea simple cuya coexistencia necesaria con cualquier otra idea pueda descubrirse, entonces, en esa medida es posible formular con certidumbre proposiciones universales acerca de ella. Por ejemplo, si alguien descubriera una conexión necesaria entre la maleabilidad y el color y el peso del oro, o cualquiera otra parte de la idea compleja significada con ese nombre, podría formular, a ese respecto, una proposición universal acerca del oro que llevara certidumbre consigo; y en tal caso, la verdad real de la proposición: *todo oro es maleable,* tendría la misma certeza que esta otra: *los tres ángulos de todo triángulo rectángulo son iguales a dos ángulos rectos.*

§ 11. *Las cualidades que forman nuestras ideas complejas de las substancias dependen, en su mayoría, de causas externas, remotas e imperceptibles.* Si tuviéramos ideas de las substancias, como para conocer qué constituciones reales producen esas cualidades sensibles que encontramos en ellas, y cómo esas cualidades fluyen de dicha constitución, podríamos, por las ideas específicas de sus esencias reales que tendríamos en la mente, averiguar con mayor certidumbre sus propiedades, y descubrir qué cualidades tienen o no tienen las substancias, que como podemos hacerlo ahora con el auxilio de nuestros sentidos. De suerte que, para conocer las propiedades del oro, no haría más falta que existiera el oro y que realizáramos experimentos en él, que la falta que hace, para conocer las propiedades de un triángulo, que exista un triángulo en alguna materia, porque la idea en nuestra mente bastaría en ambos casos. Pero tan lejos estamos de que la naturaleza nos admita en sus secretos, que apenas nos hemos acercado jamás a la entrada que conduce hacia ellos. Porque estamos habituados a considerar las substancias con que tropezamos cada una como una cosa completa por sí sola, poseída de todas sus cualidades en sí misma, e independiente de las demás cosas, que no advertimos, las más de las veces, esos flúidos invisibles que las rodean, y de cuyos movimientos y operaciones dependen la mayoría de esas cualidades que advertimos en las substancias, y que convertimos en señales inherentes distintivas, por donde conocerlas y denominarlas. Póngase una pieza de oro en cualquier lugar por sí sola, separada del alcance y de la influencia de todos los demás cuerpos, e inmediatamente perderá todo su color y su peso, y, quizá, también su maleabilidad, la cual bien puede mudarse en una perfecta friabilidad. El agua, de la cual, para nosotros, la fluidez es una cualidad esencial, si se la deja sola, dejaría de ser flúida. Pero si los cuerpos inanimados deben tanto de su actual condición a otros cuerpos que les son externos, al grado de que no serían lo que parecen ser para nosotros si se removieran esos cuerpos que los rodean, lo mismo acontece en mayor proporción respecto a los vegetales que se nutren, que crecen y que producen hojas, flores y semillas en constante sucesión. Y, si examinamos un poco de cerca la condición de los animales, descubriremos que su dependencia en cuanto a la vida, al movimiento y a las cualidades más decisivas que pueden observarse en ellos gravita tan completamente en causas extrínsecas y en cualidades de otros cuerpos que no forman parte de ellos, que es imposible que subsistan ni un solo momento sin ellos, aunque, a pesar de

eso, no se pone gran atención en esos cuerpos, de donde tanto dependen, y no los incluímos en las ideas complejas que nos forjamos acerca de dichos animales. Prívese de aire por sólo un minuto a la mayoría de las criaturas vivientes, y de inmediato pierden el sentido, la vida y el movimiento. La necesidad de respirar nos ha obligado a reconocer ese hecho; pero cuántos otros cuerpos extrínsecos y quizá muy remotos, de donde dependan los resortes de esas admirables máquinas, no habrá, aunque comúnmente no reparemos en ellos, ni les concedamos siquiera un pensamiento; y cuántos no habrá de esos cuerpos que la investigación más esmerada no logrará nunca descubrir. Los habitantes de esta pequeña esfera en el universo, aunque alejados tantos millones de millas del sol, dependen, sin embargo, en tal grado del movimiento debidamente templado de las partículas que emanan o que agita el sol, que si se modificara en poco la distancia que separa esta tierra de aquel astro, y se la colocara un poco más cerca o un poco más lejos de esa fuente de calor, es probable que la mayoría de los animales que viven en ella perecerían inmediatamente, ya que vemos su destrucción tan frecuente, a causa de un exceso o de un defecto del calor solar a que quedan expuestos, por alguna posición accidental de ciertos sitios de este nuestro pequeño globo. Es preciso que las cualidades que se observan en una piedra imán tengan su fuente mucho más allá de los confines de ese cuerpo; y el estrago que con mucha frecuencia padecen ciertos animales por causas invisibles, y la muerte que, según se dice, alcanza inevitablemente a otros, cuando cruzan el Ecuador, y aun a otros, como es indubitable, al ser transportados a un país vecino, muestran con evidencia que el concurso de las operaciones de diversos cuerpos, con los cuales raramente se piensa que esos animales guarden alguna relación, es absolutamente necesario para que sean lo que nos parece que son, y para conservar esas cualidades por donde los conocemos y los distinguimos. Resulta, pues, que andamos muy descarriados, cuando pensamos que las cosas contienen dentro de sí las cualidades que advertimos en ellas; y es vano que busquemos en el cuerpo de una mosca o de un elefante esa constitución de donde dependen las cualidades y las potencias que observamos en esos animales. Para bien entenderlos, quizá fuera preciso buscar, no sólo más allá de esta tierra y de su atmósfera, sino aun más allá del sol o de la estrella más remota que hayan descubierto nuestros ojos; porque es imposible que podamos determinar hasta qué punto el ser y las operaciones de las substancias particulares en esta nuestra tierra, dependen de causas completamente fuera de nuestra mi-

rada. Vemos y percibimos algunos de los movimientos y las operaciones más toscas de las cosas que nos rodean; pero de dónde vengan las corrientes que mantienen en movimiento en buen estado todas estas delicadas máquinas, y cómo se transmiten y se modifican, eso es algo que sobrepasa nuestra percepción y nuestra capacidad de aprehensión. Es muy posible que las grandes partes y los engranajes, si se me permite la expresión, de esta prodigiosa estructura del universo, puedan guardar entre sí tal conexión y dependencia en sus influencias y en sus operaciones que, quizá, las cosas aquí en nuestra mansión mostrarían un aspecto muy diferente y dejarían de ser lo que son si una de las estrellas o cuerpos mayores, colocado a una distancia incomprensible para nosotros, dejara de existir o de moverse como lo hace. Una cosa es segura, y es que las cosas, por más absolutas y totales que parezcan en sí mismas, no son sino dependencias de otras partes de la naturaleza en aquello que nosotros más advertimos en ellas. Sus cualidades observables, sus acciones, sus potencias dependen de algo que está fuera de ellas; y, en la naturaleza, no conocemos ninguna parte tan completa y perfecta que no deba el ser que tiene y sus excelencias a sus vecinos. Es preciso, pues, no limitar nuestros pensamientos sólo a lo superficial de cualquier cuerpo, sino que debemos mirar más allá, para comprender perfectamente las cualidades que están en él.

§ 12. Si eso es así, no hay sorpresa en que tengamos unas ideas tan imperfectas de las substancias, y en que nos sean desconocidas las esencias reales de donde dependen sus propiedades y sus operaciones. No podemos descubrir ni siquiera el tamaño, la forma y la textura de las partículas activas que realmente están en las substancias, y mucho menos los diferentes movimientos e impulsos que otros cuerpos exteriores comunican a esas partículas, de donde dependen y en virtud de lo cual se forma la mayoría, y más notable parte, de esas cualidades que observamos en las substancias, cualidades de que se forman nuestras ideas complejas acerca de dichas substancias. Por sí sola, esta consideración basta para poner fin a todas nuestras esperanzas de llegar a tener ideas de las esencias reales, en cuyo defecto las esencias nominales con que las substituímos, no servirán sino para proveernos muy pobremente de un conocimiento general, o de proposiciones universales capaces de certidumbre.

§ 13. *El juicio puede alcanzar más lejos; pero eso no es conocimiento.* No debe sorprendernos, pues, que la certidumbre se en-

cuentre en muy pocas proposiciones generales formuladas acerca de las substancias: nuestro conocimiento de sus cualidades y de sus propiedades muy rara vez logra penetrar más allá del alcance de nuestros sentidos y de lo que ellos nos informan. Es posible que los hombres observadores e inquisitivos puedan, por la fuerza de su juicio, penetrar más al fondo, y, fundados en probabilidades deducidas de cuidadosas observaciones y de ciertas sugestiones bien recogidas, logren conjeturar certeramente lo que la experiencia aún no les haya revelado. Pero esto no pasa de ser conjetura, y sólo tiene el valor de una opinión que carece de la certidumbre pedida por el conocimiento. Porque todo el conocimiento general está contenido únicamente en nuestros propios pensamientos, y consiste en la mera contemplación de nuestras propias ideas abstractas. Dondequiera que percibamos un acuerdo o un desacuerdo entre ellas, entonces tenemos un conocimiento general; de manera que, encerrando adecuadamente los nombres de esas ideas dentro de una proposición, podemos pronunciar con certidumbre ciertas verdades generales. Empero, como las ideas abstractas de las substancias significadas por sus nombres específicos, cuando tienen un significado distinto y determinado, ofrecen una conexión o una incompatibilidad descubribles con sólo muy pocas otras ideas, resulta que la certidumbre de las proposiciones universales relativas a las substancias es muy estrecha y muy escasa respecto al punto principal de las investigaciones que hacemos acerca de ellas; y apenas hay un nombre de substancia, cualquiera que sea la idea a la cual se aplica, del que podamos pronunciar con generalidad y certeza que comprende o no esta o aquella cualidad, constantemente coexistente o incompatible con esa idea, dondequiera que se halle.

§ 14. *Qué se requiere para nuestro conocimiento de las substancias.* Antes de poder adquirir un conocimiento aceptable acerca de las substancias es preciso, primero, que sepamos qué cambios producen las cualidades primarias de un cuerpo en las cualidades primarias de otro cuerpo, y cómo; y, en segundo lugar, debemos saber qué cualidades primarias de cualquier cuerpo producen ciertas sensaciones o ideas en nosotros. Esto, en verdad, equivale a nada menos que a conocer todos los efectos de la materia bajo sus diversas modificaciones de volumen, forma, cohesión de sus partes, movimiento y reposo. Todo lo cual, según creo que será admitido por todos, es absolutamente imposible que lo conozcamos sin revelación. Y aun en el caso de que, por una revelación, llegáramos a saber qué clase de forma, volumen y movimiento de

los corpúsculos produciría en nosotros la sensación de un color amarillo, y qué clase de forma, volumen y textura de las partes superficiales de un cuerpo serían propios para imprimir a esos corpúsculos el movimiento que produce dicho color, aun en tal caso, digo, eso no sería bastante para que pudiéramos formular con certeza unas proposiciones universales respecto a sus diversas clases, a no ser que tuviéramos facultades lo bastante penetrantes para poder percibir el volumen, la forma, la textura y el movimiento de los cuerpos, en esas sus partículas, por medio de las cuales operan sobre nuestros sentidos, de manera que así pudiéramos formarnos nuestras ideas abstractas acerca de los cuerpos. Aquí me he limitado a mencionar las substancias corporales, cuyas operaciones parecen estar más a la altura de nuestro entendimiento; porque, en lo que toca a las operaciones de los espíritus, tanto en su pensar como en su facultad de mover cuerpos, nos encontramos en completa obscuridad; y quizá, también, cuando hayamos aplicado nuestros pensamientos un poco más de cerca a la consideración de los cuerpos y de sus operaciones, y hayamos examinado hasta dónde nuestras nociones, aun respecto a éstas, pueden alcanzar con alguna claridad en las regiones más allá de los hechos sensibles, nos veremos obligados a admitir que, también a ese respecto, nuestros discursos suman bien poco más allá de una perfecta ignorancia e incapacidad.

§ 15. *Mientras nuestras ideas de las substancias no contengan sus constituciones reales no podremos formular sino pocas proposiciones generales ciertas acerca de dichas substancias.* Esto es evidente: que si las ideas complejas abstractas de las substancias, significadas por sus nombres generales, no comprenden las constituciones reales de dichas substancias, dichas ideas pueden proporcionarnos muy escasa certidumbre universal. Porque nuestras ideas acerca de las substancias no están compuestas con aquello de que dependen esas cualidades que observamos en ellas y de las cuales pretendemos informarnos, o con aquello con lo cual tienen una conexión cierta. Por ejemplo, admitamos que la idea a la cual damos el nombre de *hombre* sea, como comúnmente lo es, la de un cuerpo de la forma habitual, dotado de sensación, de movimiento voluntario y de razón. Siendo ésa la idea abstracta, y, por lo tanto, la esencia de nuestra especie *hombre*, podemos formular poquísimas proposiciones generales ciertas relativas al hombre, mientras esa palabra signifique semejante idea. Y es que, como no conocemos la constitución real de donde dependen la sensación, la potencia de movimiento y de raciocinio, anexadas a esa forma

peculiar, y en virtud de la cual todo eso está unido en un mismo sujeto, hay muy pocas otras cualidades con las cuales podamos percibir que aquéllas tengan una conexión necesaria, y, por lo tanto, no podemos afirmar con certeza que *todos los hombres duermen a intervalos*, que *ningún hombre puede alimentarse con madera y piedras*, o que *a todos los hombres los envenena la cicuta*; porque estas ideas no tienen ninguna conexión o repugnancia respecto a esa nuestra esencia nominal de hombre, respecto a esa idea abstracta significada por ese nombre. En esos y otros casos semejantes, es preciso atenernos a la experiencia en sujetos particulares, lo que sólo puede alcanzar muy poco. Tenemos que conformarnos, para los demás, con la probabilidad; y no podremos tener ninguna certidumbre general mientras nuestra idea específica del hombre no contenga esa constitución real, que es la raíz que une todas sus cualidades inseparables, y de donde todas fluyen. Mientras nuestra idea significada por la palabra *hombre* no sea sino una colección imperfecta de algunas cualidades sensibles y de algunas potencias que se encuentran en él, no hay ninguna conexión o repugnancia discernibles entre nuestra idea específica y la operación que las partes de la cicuta o de las piedras han de producir sobre su constitución. Hay animales que comen sin peligro la cicuta, y otros que se alimentan de madera y piedras; pero mientras nos falten ideas de las constituciones reales de las diversas clases de animales, de donde dependen esas cualidades y otras semejantes, no podemos esperar alcanzar la certidumbre de las proposiciones universales formuladas acerca de ellos. Únicamente esas pocas ideas que tienen una conexión discernible con nuestra esencia nominal, o con cualquiera de sus partes, pueden proporcionarnos, en esa medida, semejantes proposiciones. Pero son tan pocas y de tan escasa importancia, que con justicia podemos considerar que nuestro conocimiento general cierto de las substancias es casi nulo.

§ 16. *En qué consiste la certidumbre general de las proposiciones.* Para concluir, las proposiciones generales de cualquier clase que sean únicamente son capaces de certidumbre cuando los términos empleados en ellas significan ideas de las que podamos descubrir su acuerdo o desacuerdo, según esté expresado en la proposición. Y cuando vemos que las ideas significadas por esos términos están de acuerdo o en desacuerdo, según se afirman o se niegan las unas respecto a las otras, entonces es cuando alcanzamos la certidumbre de la verdad o de la falsedad de la proposición. De aquí podemos advertir que la certidumbre general no se encuentra

jamás, salvo en nuestras ideas. Siempre que nos lanzamos a buscarla en otra parte, en los experimentos o en observaciones fuera de nosotros, nuestro conocimiento no va más allá de lo particular. Sólo la contemplación de nuestras propias ideas abstractas es capaz de proporcionarnos un conocimiento general.

Capítulo VII

DE LAS MÁXIMAS

§ 1. *Son de suyo evidentes.* Hay una clase de proposiciones que, bajo el nombre de máximas o axiomas, han pasado por ser principios de la ciencia; y, porque son de suyo evidentes, se ha supuesto que son innatas, sin que nadie se haya preocupado (que yo sepa) por mostrar la razón y el fundamento de su claridad y de su fuerza lógica. Quizá merezca la pena, sin embargo, investigar la razón de su evidencia, y ver si les es peculiar sólo a ellas, y también examinar hasta qué punto influyen y gobiernan nuestros demás conocimientos.

§ 2. *En qué consiste esa evidencia de suyo.* Según hemos mostrado, el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o del desacuerdo de las ideas. Ahora bien, cuando ese acuerdo o desacuerdo es percibido inmediatamente por sí solo, sin la intervención o auxilio de ninguna otra idea, entonces tenemos un conocimiento de suyo evidente. Esto lo advertirá quien considere cualesquiera de esas proposiciones a las que, sin necesidad de prueba, les concede su asentimiento a primera vista; porque en todas ellas descubrirá que la razón de su asentimiento se debe al acuerdo o al desacuerdo que la mente advierte en esas ideas por una inmediata comparación entre ellas, según la afirmación o negación contenida en la proposición.

§ 3. *La evidencia de suyo no es peculiar a los axiomas recibidos.* Siendo eso así, consideremos ahora si esa evidencia de suyo es peculiar tan sólo a esas proposiciones que comúnmente pasan con el nombre de *máximas,* y a las cuales se les concede la dignidad de *axiomas.* Y es llano que diversas otras verdades, no consideradas como axiomas, participan igualmente con aquéllas de esa evidencia de suyo. Esto lo podremos ver si estudiamos las diversas clases de acuerdos o desacuerdos de las ideas que he mencionado más arri-

ba, a saber: *identidad, relación, coexistencia* y *existencia real*; con lo cual descubriremos que no tan sólo esas pocas proposiciones, que han gozado del crédito de máximas, son de suyo evidentes, sino que muchas otras proposiciones, aun en número infinito, también lo son.

§ 4. *Primero. En cuanto a la identidad y la diversidad, todas las proposiciones son igualmente evidentes de suyo.* Porque, primero, como la percepción inmediata del acuerdo o del desacuerdo de identidad está fundada en que la mente tiene ideas distintas, esta circunstancia nos proporciona tantas proposiciones de suyo evidentes como ideas distintas tenemos. Quienquiera que tenga algún conocimiento tiene, como fundamento del mismo, varias y distintas ideas; y es el primer acto de la mente (sin el cual jamás puede ser capaz de conocimiento alguno) conocer cada una de sus ideas por sí solas, y distinguirlas de las demás. Todo el mundo advierte en sí mismo que conoce las ideas que tiene, y, también, que conoce cuando alguna de ellas se ofrece a su entendimiento, y qué sea esa idea; y que, cuando se ofrecen más de una, las conoce con distinción, sin confundir unas con otras. Ahora bien, siendo esto siempre así (puesto que es imposible no percibir lo que se percibe), no se puede nunca estar en duda, cuando cualquier idea está en la mente, acerca de que allí esté, y de que es la idea que es; y tampoco acerca de que dos ideas distintas en su mente, cuando en efecto allí están, no son una y la misma idea. De manera que toda esa clase de afirmaciones y negaciones se hacen sin ninguna posibilidad de duda, de incertidumbre o de vacilación, y será necesario concederles el asentimiento tan pronto como se las entiende, es decir, tan pronto como tenemos en la mente unas ideas determinadas y que sean las significadas por los términos de la proposición. Por lo tanto, siempre que la mente considera con atención cualquier proposición, de manera que perciba que las dos ideas significadas por los términos, y que son afirmadas o negadas la una respecto a la otra, no son sino una misma idea, o que son diferentes, desde ese momento adquiere la certeza infalible de la verdad de semejante proposición, y ello acontece igualmente si tales proposiciones están concebidas en términos que signifiquen ideas más o menos generales; por ejemplo, sea que se afirme por sí misma la idea general del ser, como en la proposición *todo lo que es, es*; o que se afirme por sí misma una idea más particular, como, *un hombre es un hombre*, o, *lo que es blanco, es blanco*; sea que la idea del ser en general sea negada del no ser, que es la única (si se me permite llamarle así) idea

diferente del ser, como en la proposición *es imposible que lo mismo sea y no sea;* o que cualquiera idea de cualquier ser particular sea negada de otra que sea diferente, como, *un hombre no es un caballo* o *el rojo no es el azul.* La diferencia de las ideas, tan pronto como se han entendido los términos, hace que se advierta de inmediato la verdad de la proposición, y eso con igual certidumbre y facilidad en una proposición menos general que en una proposición que sea más general, y siempre por la misma razón, a saber: porque la mente percibe, en toda idea que tenga, que es la misma consigo misma, y que dos ideas diferentes son diferentes y que no son las mismas. Y de esto tiene igual certeza, sea que esas ideas sean más o menos generales, abstractas y comprensivas. Por lo tanto, el privilegio de ser de suyo evidentes no pertenece únicamente, y por un derecho peculiar, a estas dos proposiciones generales: *todo lo que es, es,* y *es imposible que la misma cosa sea y no sea.* La percepción de ser o de no ser no pertenece más a las ideas vagas significadas por los términos *todo lo que* y *cosa,* de lo que pertenece a cualquier otra idea. Porque esas dos máximas generales no significan, en suma, sino que *lo mismo es lo mismo,* y que *lo que es lo mismo, no es diferente;* verdades éstas, que tanto se reconocen en ejemplos más particulares como respecto a esas máximas generales, y que también se conocen en los ejemplos particulares, antes de siquiera pensar en esas máximas generales, y que sacan toda su fuerza del discernimiento de la mente acerca de las ideas particulares que considera. Nada hay más obvio que la mente, sin el auxilio de ninguna prueba o reflexión sobre ninguna de aquellas dos proposiciones generales, percibe con claridad y conoce con certeza que la idea de blanco es la idea de blanco, y no es la idea de azul, y que la idea de blanco, cuando está en la mente, está en ella y no está ausente. Y es claro, digo, que la consideración de aquellos dos axiomas no puede añadir nada a la evidencia o certidumbre de ese conocimiento. Justamente lo mismo acontece (según cada quien puede experimentarlo en sí mismo) respecto a todas las ideas que un hombre tiene en la mente: sabe que cada idea es ella misma, y no otra, y que está en su mente y no fuera de su mente, cuando está allí, y eso lo sabe con una certidumbre que no puede ser mayor. Por lo tanto, no hay proposición general cuya verdad pueda ser conocida con más certidumbre, ni que sea capaz de añadir nada a aquella otra certidumbre. De manera que, por lo que toca a la identidad, nuestro conocimiento intuitivo alcanza hasta nuestras ideas, y somos capaces de formular tantas proposiciones de suyo evidentes como tantos sean los nombres que tengamos para

designar ideas distintas. Y me remito a la mente individual de cada quien, para saber si esta proposición, *un círculo es un círculo,* no es una proposición tan de suyo evidente como esta otra que consiste de términos más generales, a saber: *todo lo que es, es;* pero, además, si esta proposición, *el azul no es el rojo,* no es una proposición de la cual la mente no puede más dudar, en el momento en que entiende las palabras, que lo que pueda de este axioma: *es imposible que la misma cosa sea y no sea;* y así respecto a todas las otras proposiciones de esa clase.

§ 5. *Segundo. Respecto a la coexistencia, tenemos pocas proposiciones de suyo evidentes.* Segundo. Por lo que toca a la coexistencia, o a una conexión entre dos ideas, de tal manera necesaria, que al suponerse una en un sujeto la otra tiene que estar allí necesariamente, la mente sólo tiene una percepción inmediata de semejante acuerdo o desacuerdo en muy pocas de esas ideas, y, por eso, a este respecto nuestro conocimiento intuitivo es muy restringido. Tampoco se encuentran muchas proposiciones que sean de suyo evidentes, aunque sí hay algunas; por ejemplo, puesto que la idea de llenar un espacio igual al contenido de sus superficies va aneja a nuestra idea de cuerpo, me parece que la proposición de que *dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio* es una proposición de suyo evidente.

§ 6. *Tercero. Podemos tenerlas en los casos de otras relaciones.* Tercero. En cuanto a las relaciones de modos, los matemáticos han formulado muchos axiomas relativos a sólo esa relación de igualdad, como, que *si de cantidades iguales se restan cantidades iguales, el resto será igual.* Pero aun cuando esta proposición, y las otras de esa clase, sean recibidas por los matemáticos como máximas, y sean verdades incuestionables, sin embargo, yo creo que cualquiera que las considere no encontrará que son de suyo más claramente evidentes éstas, que *uno más uno es igual a dos;* que *si de los cinco dedos de una mano, quitas dos, y otros dos de los cinco dedos de la otra mano, el número de dedos que quedan será el mismo.* Estas proposiciones, y mil más semejantes que pueden formularse con los números, con sólo escucharlas obligan el asentimiento y llevan consigo una claridad igual, ya que no mayor, que aquellos axiomas matemáticos.

§ 7. *Cuarto. No tenemos ningunas, tratándose de la existencia real.* Cuarto. En cuanto a la existencia real, puesto que no tiene más conexión con ninguna de nuestras ideas, que no sean las que

tenemos de nosotros mismos y del primer ser, a ese respecto, tocante a la existencia real de los otros seres, no tenemos ni siquiera un conocimiento demostrativo, y mucho menos un conocimiento de suyo evidente. Por lo tanto, por lo que a eso se refiere, no hay máximas.

§ 8. *Estos axiomas no influyen mucho sobre nuestros otros conocimientos.* Pasemos ahora a considerar qué influencia tienen esas máximas recibidas sobre las demás partes de nuestro conocimiento. Las reglas establecidas por las escuelas, acerca de que todos los razonamientos son *ex praecognitis et praeconcessis,* parecen poner los cimientos de todo otro conocimiento en estas máximas, suponiendo que son *praecognita.* Con eso se quiere decir, me parece, dós cosas. Primero, que esos axiomas son aquellas verdades que la mente conoce primero, y segundo, que las otras partes de nuestro conocimiento dependen de ellas.

§ 9. *Porque no son las verdades que primero hayamos conocido.* Primero. Que no sean las verdades primeramente conocidas por la mente es algo obvio por la experiencia, según ya lo mostramos en otro lugar (lib. I, cap. 1). En efecto, ¿quién no percibe que un niño conoce con certeza que una persona extraña no es su madre; que su botella no es la vara de los castigos, mucho antes de que sepa que *es imposible que la misma cosa sea y no sea?* Y ¿cuántas no son las verdades acerca de los números que pueden ser advertidas de una manera obvia, que la mente conoce y de las cuales está plenamente persuadida, antes de que jamás haya pensado sobre esas máximas generales, a las cuales los matemáticos las refieren algunas veces en sus argumentaciones? De todo esto la razón es muy llana. Porque, como aquello que hace que la mente conceda su asentimiento a semejantes proposiciones no es otra cosa que la percepción que tiene del acuerdo o del desacuerdo de sus ideas, según advierta que se afirman o se niegan las unas respecto a las otras, tratándose de palabras que entiende, y conociendo además que cada idea es lo que es, y sabiendo que cada dos ideas distintas no son la misma idea, debe seguirse, necesariamente, que se conocerán *primero* aquellas verdades de suyo evidentes que consistan de ideas que *primero* estén en la mente; y las ideas que primero están en la mente es obvio que son acerca de cosas particulares, de donde, por grados lentos, el entendimiento procede hacia algunas pocas ideas generales, las cuales, como están tomadas de los objetos ordinarios y familiares de los sentidos, se convierten en nombres generales para designar esas ideas. Así, las ideas

particulares son las primeras que la mente recibe y distingue, y así se adquiere conocimiento acerca de ellas. Después vienen las ideas menos generales o específicas, que son las más cercanas a las particulares; porque las ideas abstractas no son tan obvias ni tan accesibles a los niños o a la mente no entrenada, como lo son las ideas particulares. Y si parecen fáciles para los hombres ya maduros, eso se debe tan sólo al uso constante y familiar; porque, si reflexionamos cuidadosamente sobre el asunto, veremos que las ideas generales son ficciones y expedientes de la mente que llevan consigo cierta dificultad y no se entregan tan fácilmente como nos inclinamos a imaginar. Por ejemplo, ¿no, acaso, se requiere alguna habilidad y algún esfuerzo para forjarnos la idea general de un triángulo? (que, sin embargo, no es una idea de las más abstractas, comprehensivas y difíciles). Y es que no debe ser un triángulo ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino que debe ser todo eso y a la vez nada de eso en particular. De hecho se trata de algo imperfecto, que no puede existir; una idea en que se reúnen algunas partes de diversas ideas diferentes e incongruentes. Es cierto que la mente, en este estado imperfecto, tiene necesidad de semejantes ideas, e intenta alcanzarlas lo más pronto que pueda para los fines de la comunicación y de ampliar sus conocimientos, fines, ambos, a los cuales está muy propensa. Con todo, hay motivos para sospechar que semejantes ideas son señales de nuestra imperfección, o, por lo menos, lo dicho basta para mostrar que las ideas más abstractas y las más generales no son aquellas con las cuales la mente se familiariza más pronto y fácilmente, ni son de las que forman parte de sus primeros conocimientos.

§ 10. *Porque las otras partes de nuestro conocimiento no dependen de ellas.* Segundo. De lo que se ha dicho, se sigue llanamente que esas famosas máximas no son los principios y fundamentos de todos nuestros otros conocimientos. Porque si hay muchas otras verdades que sean tan evidentes de suyo como esas máximas, y muchas otras verdades que conocemos antes de conocerlas a ellas, es imposible que sean los principios de donde deducimos todas las demás verdades. Pregunto: ¿es imposible, acaso, saber que *uno más dos son igual a tres,* a no ser que se recurra a este axioma, o a otro parecido, que *el todo es igual a todas sus partes tomadas en conjunto?* Muchos son los que saben que *uno más dos son igual a tres,* sin que hayan oído ni pensado jamás en ese axioma, o en cualquier otro que podría servir para probar esa afirmación; y lo saben con la misma certidumbre con que cualquier otro hombre

pueda saber que *el todo es igual a todas sus partes,* o alguna otra máxima por el estilo. Y es siempre por la misma razón de evidencia de suyo, ya que la igualdad de esas ideas es tan visible y cierta con o sin ese axioma, u otro cualquiera, puesto que es algo que no requiere prueba para ser percibido. Y tampoco, después de saberse que *el todo es igual a todas sus partes,* se sabe mejor o con más certidumbre que *uno más dos son igual a tres,* de lo que antes se sabía. Porque si alguna dificultad suscitan esas ideas, *todo* y *partes* son algo más obscuro, o, por lo menos, más difícil de determinar para la mente, que no las ideas de *uno,* de *dos* y de *tres.* Y quisiera preguntar a esos hombres que pretenden que todo conocimiento, salvo el de esos principios generales, depende de unos principios generales, innatos y de suyo evidentes, de qué principio es menester para probar que *uno más uno son dos,* que *dos más dos son cuatro,* y que *tres por dos son seis.* Ahora bien, como esto se sabe sin necesidad de prueba, resulta evidente, o que todo conocimiento no depende de ciertos *praecognita,* o de ciertas máximas generales llamadas principios, o bien, que aquellas proposiciones son principios; pero si han de ser incluídas entre los principios, entonces, una gran parte de las proposiciones acerca de los números también lo serán. Si a éstos añadimos todas las proposiciones de suyo evidentes que pueden formularse acerca de todas nuestras ideas distintas el número de los principios que los hombres llegan a conocer en diversas edades será casi infinito, o por lo menos innumerable; y aun así, habrá un gran número de esos principios innatos que no llegarán a conocer en toda la vida. Pero, independientemente de que se presenten a la mente más temprano o más tarde, esto es cierto de ellos: que todos se conocen en razón de su evidencia propia, que son enteramente independientes, y que no reciben y no son capaces de recibir los unos de los otros ninguna luz ni prueba alguna, y menos aún los más particulares de los más generales, o los más simples de los más complejos; porque los más simples y los menos abstractos son los más familiares, y los que se comprenden más pronto y más fácilmente. Pero, cualesquiera que sean las ideas más claras, la evidencia y la certidumbre de todas estas proposiciones semejantes es ésta: que un hombre advierte que la misma idea es la misma idea, y que infaliblemente percibe que dos ideas diferentes son ideas diferentes. Porque cuando un hombre tiene en su entendimiento las ideas de *uno* y de *dos,* la idea de *amarillo* y la idea de *azul,* no puede menos de saber con certeza que la idea de *uno* es la idea de *uno,* y no es la idea de *dos;* y que la idea de *amarillo* es la idea de *amarillo,* y no es la idea de *azul.* Y es que un hombre no puede confundir

las ideas que tiene en su mente de una manera distinta, porque eso sería tenerlas confusas y distintas al mismo tiempo, lo que es una contradicción; y, por otra parte, no tener ideas distintas sería estar privado del uso de nuestras facultades; sería no tener conocimiento alguno. En consecuencia, siempre que una idea sea afirmada de sí misma, o que dos ideas enteramente distintas sean negadas la una de la otra, la mente no puede menos de asentir a semejante proposición como a una verdad infalible, en el momento mismo en que comprenda los términos, sin vacilación o necesidad de pruebas, y sin que sea preciso que se remita a esas proposiciones formuladas en términos más generales, que se llaman máximas.

§ 11. *Para qué sirven esas máximas generales.* ¿Qué diremos entonces? ¿Estas máximas generales de nada sirven? En modo alguno, aunque quizá su utilidad no sea la que comúnmente se les asigna. Pero, como el poner la menor duda acerca de lo que algunos hombres han asignado a esas máximas puede provocar protestas en el sentido de que se minan los cimientos de todas las ciencias, quizá valga la pena considerarlas en relación a otras partes de nuestro conocimiento, y examinarlas con mayor particularidad para saber qué utilidad prestan, y en qué sentido no sirven.

1. Por lo que hemos expuesto, es evidente que de nada sirven para probar o confirmar proposiciones de suyo evidentes de carácter menos general.

2. Igualmente llano resulta que no son, ni han sido, el fundamento sobre el cual se haya levantado ninguna ciencia. Bien sé que, con autorización de los hombres escolásticos, se habla mucho de las ciencias y de las máximas en que se fundan. Pero ha sido mi mala ventura jamás haber topado con unas tales ciencias, y mucho menos con ninguna erigida sobre estas dos máximas, que *lo que es, es* y que *es imposible que lo mismo sea y no sea.* Y quisiera que se me indicara dónde se pueden encontrar esas ciencias erigidas sobre dichas máximas, o sobre cualesquiera otros axiomas generales; y mucho me obligaría quien me mostrara la estructura y el sistema de cualquier ciencia así levantada sobre esas máximas, o cualesquiera otras semejantes, que no pudiera mostrarse que queda en pie tan firmemente sin atender a ellas. Pregunto si estas máximas generales no ofrecen la misma utilidad para el estudio de la teología, y en cuestiones teológicas, que para cualquier otra ciencia. Es claro que también sirven en el caso de la teología para callar a los trapaceros y para poner fin a las disputas. Pero me parece que, por eso, nadie afirmará que la religión cristiana está cimentada en esas máximas, o que el cono-

cimiento que tenemos acerca de ella se deriva de esos principios. De la revelación la hemos recibido, y si nos hubiera faltado la revelación, esas máximas no habrían sido capaces jamás de conducirnos hacia ella. Cuando damos con una idea por cuya intervención descubrimos la conexión entre otras dos ideas, es una revelación de Dios a nosotros, por la voz de la razón; porque entonces es cuando llegamos a conocer una verdad que no conocíamos antes. Cuando Dios nos declara alguna verdad, es una revelación por voz de su espíritu, y de ese modo hemos progresado en nuestro conocimiento. Pero en ninguno de esos casos recibimos la luz o el conocimiento en virtud de las máximas, sino que, en el primero, las cosas mismas nos lo proporcionan, y vemos la verdad en ellas al percibir su acuerdo o su desacuerdo. En el segundo caso, Dios mismo nos proporciona el conocimiento de manera inmediata, y vemos la verdad de lo que nos dice en su veracidad infalible.

3. Las máximas no sirven para auxiliar al hombre en los progresos de las ciencias, ni en el descubrimiento de verdades todavía desconocidas. El señor Newton, en su nunca suficientemente admirado libro, ha demostrado varias proposiciones, que son otras tantas verdades nuevas, antes desconocidas para el mundo, y constituyen progresos del conocimiento matemático. Sin embargo, para descubrir esas verdades, no fueron las máximas generales *lo que es, es* o *el todo es mayor que la parte,* u otras por el estilo, las que le ayudaron. Ésas no fueron las pistas que lo condujeron al descubrimiento de la verdad y de la certidumbre de aquellas proposiciones. Tampoco fue por ellas como alcanzó el conocimiento de esas demostraciones, sino que fue encontrando ideas intermedias que mostraron el acuerdo o el desacuerdo de las ideas, según quedaron expresadas en las proposiciones que logró demostrar. Tal es el grande y verdadero ejercicio y progreso del entendimiento humano en la ampliación del conocimiento y en el adelanto de las ciencias, en lo que andan bien lejos de recibir auxilio alguno por la contemplación de esas máximas, o de otras semejantes, a las que se concede tan exagerado valor. Si aquellos que abrigan esa tradicional admiración por esas proposiciones, al grado de pensar que no se puede dar un solo paso en el conocimiento sin el apoyo de un axioma, ni ponerse una sola piedra en la construcción de las ciencias sin el concurso de alguna máxima general, si aquéllos, digo, distinguieran entre el método para adquirir el conocimiento, y el método de comunicar el conocimiento ya adquirido, entre el método de hacer progresar una ciencia, y el de enseñarla a los otros hasta el punto que haya alcanzado, entonces podrían ver que esas máximas generales no son los cimientos que soportan las admirables

estructuras levantadas por los primeros descubrimientos, ni tampoco las llaves que sirvieron para abrir las cerraduras y dar acceso a aquellos secretos del saber. Más tarde, cuando se establecieron las escuelas, y cuando las ciencias tuvieron profesores encargados de enseñar lo que habían descubierto otros, fue frecuente que se valieran de máximas, es decir, formularon proposiciones que eran de suyo evidentes, o que no podían menos de ser recibidas como verdaderas. De esta suerte, habiendo impreso dichas proposiciones en la mente de sus discípulos en calidad de verdades incuestionables, las emplearon, cuando se ofrecía la ocasión, para convencerlos de verdades relativas a casos particulares que no eran tan familiares a sus mentes como esos axiomas generales que ya habían sido inculcados y cuidadosamente establecidos en sus mentes. Y esto a pesar de que esos casos particulares, cuando se les considera con atención, no son menos evidentes de suyo para el entendimiento que lo son las máximas generales invocadas para confirmarlos; y, precisamente, fue en esos casos particulares donde el primer descubridor encontró la verdad, sin el auxilio de las máximas generales, y lo mismo puede hacer cualquier otro que los examine con la atención que es menester.

Para venir, pues, al empleo que se hace de las máximas: primero, son útiles, según ya se advirtió, para los métodos ordinarios de la enseñanza de las ciencias hasta el grado en que éstas hayan progresado; pero tienen escasa o ninguna utilidad para impulsarlas hacia adelante.

Segundo. Son útiles en las disputas para callar a los trapaceros obstinados, y para poner término a esos pleitos. Y aquí pido venia para preguntar, si la necesidad de esas máximas, para ese fin, no se ocasionaría de la siguiente manera. Una vez que las escuelas hubieron de convertir las disputas en la piedra de toque para conocer la habilidad de los hombres, y en criterio para discernir el alcance de sus conocimientos, le concedieron la victoria a quien se mantuviera en el campo, de suerte que, quien tuviera la última palabra quedaba como el vencedor de la argumentación, ya que no de la causa. Empero, como por este medio era probable que no se pudiera llegar a ninguna decisión entre dos combatientes hábiles, mientras que uno pudiera encontrar siempre un *medius terminus* para probar cualquier proposición, y mientras que el otro pudiera, con igual ventura, negar con o sin un distingo, la mayor o la menor; a fin de evitar, en la medida de lo posible, que las disputas se convirtieran en una serie sin fin de silogismos, se introdujeron en las escuelas ciertas proposiciones generales, la mayoría de ellas evidentes de suyo en efecto, que, por ser de tal índole, que

todos los hombres tenían que admitirlas, fueron vistas como medidas generales de la verdad, y sirvieron en lugar de principios (cuando los disputantes no habían fijado ninguno entre ellos) sobre los cuales no podía pasarse, y de los cuales ninguno de los dos oponentes podía desentenderse. Fue así como estas máximas, bautizadas con el nombre de *principios*, más allá de las cuales los hombres en disputa no podían retroceder, fueron tomadas equivocadamente por ser las fuentes originales de donde surgió todo el conocimiento, y por ser los cimientos sobre los cuales se levantan todas las ciencias; porque, cuando en sus disputaciones llegaban a cualquiera de esas máximas, allí se detenían, y sin ir más adelante se consideraba determinado el asunto. Pero ya hemos mostrado hasta qué punto esto es un error.

Este método de las escuelas, que han sido consideradas como depositarias del conocimiento, introdujo, según supongo, el empleo de esas máximas en muchas de las conversaciones fuera de las escuelas, a fin de callar a los caviladores, de quienes cualquiera puede excusarse por no seguir disputando con ellos, cuando niegan esos principios generales y de suyo evidentes recibidos por todo hombre razonable que haya pensado alguna vez en ellos. Sin embargo, aquí su uso solamente consiste en poner fin a las disputas ociosas. A decir verdad, cuando se las apremia, esas máximas nada enseñan, aun en tales casos, porque de hecho ya se ha puesto fin a la disputa con las ideas intermedias utilizadas en el debate, cuyas conexiones pueden advertirse sin el auxilio de esas máximas, de suerte que la verdad se sabe antes de que se invoque la máxima y de que el argumento quede reducido a un primer principio. Si los hombres se propusieran en sus disputas averiguar y abrazar la verdad, en vez de pugnar por la victoria en un debate, abandonarían un argumento erróneo antes de que fuera preciso invocar uno de esos principios; y así las máximas tienen su utilidad para poner fin a la perversidad de quienes, por su talento, deberían ceder antes. Pero como el método de las escuelas permitió y aun animó a los hombres a resistir y a oponerse a las verdades evidentes, hasta que quedaran desconcertados, es decir, hasta que entraran en contradicción consigo mismos respecto a algún principio establecido, no es de sorprender que no se avergüencen de incurrir, en la conversación común, en aquello que en las escuelas se tiene por virtud y por gloria, a saber: el mantener obstinadamente el lado que han escogido en una cuestión, independientemente de que sea falso o verdadero, aun en el mayor extremo, después de haber quedado convencidos de lo contrario. ¡Extraño medio de alcanzar la verdad y el conocimiento! y uno que, a mi parecer, la

parte razonable de la humanidad, no corrompida por la educación, apenas podrá creer que alguna vez haya sido admitido por los amantes de la verdad y los estudiosos de la religión o de la naturaleza, o que haya sido introducido en los seminarios de quienes están destinados a propagar las verdades de la religión y de la filosofía entre los ignorantes y los no convencidos. No quiero averiguar hasta qué punto semejante modo de enseñanza propende a desviar la mente de los jóvenes del camino del amor y de una búsqueda sincera de la verdad; es más, hasta qué punto los hará dudar acerca de si hay tal cosa, o, por lo menos, si hay una verdad que valga la pena abrazar. Esto sí pienso: que exceptuando esos lugares en que se adoptó la filosofía peripatética para las escuelas, donde ha continuado durante muchos siglos sin enseñarle al mundo otra cosa que no sea el arte de las disputas ociosas, esas máximas no han sido consideradas en ningún lugar como los cimientos sobre los cuales se han construído las ciencias, ni como los grandes auxilios en el adelanto del conocimiento.

Esas máximas generales, pues, son de gran utilidad, según ya dije, para cerrar la boca a los trapaceros, pero de poco sirven para realizar descubrimientos de verdades desconocidas, o para auxiliar a la mente en su búsqueda del conocimiento. Porque, ¿quién jamás ha empezado por tomar como base de sus conocimientos esta proposición general, *lo que es, es,* o esta otra, *es imposible que la misma cosa sea y no sea?* ¿Quién hay que, habiendo tomado por principio una de esas máximas, haya deducido un sistema de conocimientos útiles? Una de esas máximas puede servir, sin duda, como piedra de toque que haga ver adónde van a parar ciertas opiniones equivocadas que frecuentemente encierran una contradicción; pero, por más adecuadas que sean para poner de manifiesto el absurdo o el error de la opinión o del razonamiento de un hombre, sirven muy poco para iluminar el entendimiento, y no se encontrará que la mente reciba mucho auxilio de ellos en su marcha progresiva hacia el conocimiento; progreso que no sería ni más ni menos cierto, en caso de que aquellas dos proposiciones generales jamás hubieran sido pensadas. Es verdad que, como ya dije, algunas veces sirven en las disputas para tapar la boca al trapacero, mostrando el absurdo de lo que sostiene y exponiéndolo a la vergüenza de contradecir lo que todo el mundo sabe, y lo que él mismo no puede menos de admitir como verdadero; pero una cosa es mostrarle a un hombre que está en el error, y otra cosa es ponerlo en posesión de la verdad; y quisiera saber qué verdades son las que pueden enseñar estas proposiciones generales, y qué verdades pueden entregarnos por su mediación, que

no hayamos conocido antes, o que no podamos conocer sin ellas. Razonemos lo mejor que se pueda, partiendo de esas proposiciones, y veremos que sólo se refieren a predicados de identidad; y toda la influencia que ejercen, si alguna, no recae sino sobre esa clase de proposiciones. Cada proposición particular, relativa a la identidad o a la diversidad, se puede conocer tan clara y ciertamente por sí sola, si la consideramos con atención, como cualquiera de aquellas dos proposiciones generales; sólo que estas generales, puesto que sirven para todos los casos, han sido más inculcadas y se ha insistido más sobre ellas. Por lo que toca a otras máximas menos generales, muchas de ellas no son sino meras proposiciones verbales, y lo único que nos enseñan es la relación que guardan entre sí algunos nombres. *El todo es igual a todas sus partes*; pero decidme ¿qué verdad real nos enseña esa proposición? ¿Qué otra cosa contiene, además, que no sea el sentido que tiene de suyo la palabra *totum* o el todo? Y quien sepa que la palabra *totum* significa aquello que está compuesto de todas sus partes, no anda muy lejos de saber que *el todo es igual a todas sus partes.* Si nos atenemos a eso, me parece que esta proposición *una montaña es más alta que un valle*, y otras por el estilo, pueden pasar también por ser unas máximas. Sin embargo, esto no impide que los profesores de matemáticas, cuando desean enseñar, como maestros, lo que ya saben e iniciar a otros en su ciencia, coloquen a la cabeza de sus sistemas esas y otras máximas semejantes, para que los discípulos, compenetrados desde el principio de los términos de esas proposiciones generales, se acostumbren a practicar ese tipo de reflexiones, y tengan esas proposiciones de carácter más general como reglas ya hechas y sentencias aplicables de inmediato a casos particulares. Y no es que, si se ponderan igualmente, sean más claras y evidentes que lo son las instancias particulares confirmadas por ellas, sino que, como son más familiares para la mente, basta enunciarlas para dejar satisfecho al entendimiento. Pero, digo, esto se debe más al hábito de usarlas y al asentamiento que tienen en nuestra mente por la frecuencia con que pensamos en ellas, que no por la diferente evidencia de la cosa. Pero antes de que el hábito haya establecido en la mente ciertos métodos de pensar y de razonar, me inclino a creer que la cosa es al revés, y que un niño, cuando le quitan una parte de su manzana, lo sabe mejor en esa instancia particular, que en virtud de la proposición general de que *el todo es igual a todas sus partes*, y que, si una necesita la confirmación de la otra, la proposición general tiene mayor necesidad de la particular, y que no ésta de aquélla, para que el niño la admita en su mente. Y es que nuestro conocimiento

se inicia por lo particular y poco a poco se va ampliando hacia lo general, aunque, más tarde, la mente toma el camino contrario, y habiendo reducido su conocimiento a las proposiciones más generales que pueda, se familiariza con ellas en sus pensamientos y se habitúa a recurrir a ellas como patrones para discernir lo verdadero de lo falso. Este empleo habitual de semejantes proposiciones, como reglas para medir la verdad de otras proposiciones, tiene por resultado que, con el tiempo, se llega a pensar que las proposiciones más particulares derivan su verdad y su evidencia de la conformidad que guarden respecto a esas más generales, que, en las disertaciones y en los argumentos, tan frecuentemente se invocan y tan constantemente se admiten. Tal la razón, me parece, por la que, entre tantas proposiciones de suyo evidentes, únicamente las más generales han merecido el título de *máximas*.

§ 12. *Si no se tiene cuidado en el uso de las palabras, las máximas pueden acabar probando contradicciones.* Otra cosa me parece que será pertinente advertir respecto a estas máximas generales, y es que tan lejos están de adelantar o establecer en nuestra mente el verdadero conocimiento, que si nuestras nociones están equivocadas o son vagas e inciertas, y entregamos nuestros pensamientos más bien al sonido de las palabras, en lugar de fijarlos en ideas determinadas de las cosas, esas máximas generales, digo, servirán para confirmarnos en el error; y, según esa manera tan usual de emplear las palabras sin referencia a las cosas, servirán para probar contradicciones. Por ejemplo, quien, autorizado en Descartes, se forje en la mente una idea de lo que ese filósofo llama *cuerpo,* que no es sino la pura extensión, podrá demostrar fácilmente que no hay vacío, es decir, que no hay espacio sin cuerpo, empleando para ello esta máxima: *lo que es, es.* Porque, como la idea que anexa al nombre *cuerpo* no es sino pura extensión, su conocimiento de que no puede haber espacio sin cuerpo es un conocimiento cierto. En efecto, conoce con claridad y distinción la idea que tiene de la extensión, y sabe que esa idea es lo que es, y no otra idea, aunque sea llamada por estos tres nombres: *extensión, cuerpo* y *espacio*; tres palabras que, puesto que significan una y la misma idea, pueden indubitablemente ser afirmadas la una de las otras con la misma evidencia y certidumbre con que cada uno de esos términos puede ser afirmado por sí mismo. Y tan cierto es que, mientras los emplee todos para significar una y la misma idea, esta predicación, *el espacio es cuerpo,* es tan verdadera e idéntica en su significado como la predicación de que el *cuerpo es cuerpo,* tanto respecto a su significación como respecto a su sonido.

§ 13. *Ejemplo en la idea de vacío.* Pero si viene otro hombre que se haya forjado para sí otra idea acerca de la misma cosa, diferente de la idea cartesiana, pero sirviéndose, sin embargo, con Descartes, del mismo nombre de *cuerpo,* y hace que su idea, expresada por ese nombre, sea la de una cosa que al mismo tiempo tiene extensión y solidez, podrá demostrar con igual facilidad que puede haber un vacío, o espacio sin cuerpo, como Descartes puede demostrar lo contrario. Porque, como la idea a que da el nombre de *espacio* no es sino meramente la idea simple de extensión, y la idea a que da el nombre de *cuerpo* es la idea compleja de extensión y resistibilidad o solidez reunidas en un mismo sujeto, esas dos ideas no son exactamente una y la misma, sino que son en el entendimiento tan distintas como son las ideas de *uno* y de *dos,* de *blanco* y de *negro,* o de *corporeidad* y de *humanidad,* si se me permite el uso de esos términos bárbaros. Por lo tanto, la predicación de esas ideas en la mente, o en palabras que las signifiquen, no es de identidad, sino que esta proposición negativa, la *extensión* o el *espacio no es cuerpo,* es tan verdadera y tan evidentemente cierta como cualquier proposición que pueda formularse a partir de la máxima, *es imposible que la misma cosa sea y no sea.*

§ 14. *No prueban la existencia de las cosas fuera de nosotros.* Sin embargo, aun cuando, como se ha visto, ambas proposiciones pueden demostrarse igualmente, a saber: *que puede haber un vacío,* y que *es imposible que haya un vacío,* partiendo de los dos principios ciertos de que *lo que es, es,* y que *la misma cosa no puede ser y no ser,* a pesar de eso, digo, ninguno de esos dos principios nos puede servir para probar que existen cuerpos, o cuáles son esos cuerpos que existen, porque eso es algo que queda para que nuestros sentidos nos lo descubran hasta donde sean capaces. Puesto que esos principios universales y de suyo evidentes no son sino el conocimiento constante, claro y distinto de nuestras propias ideas más generales y comprehensivas, nada pueden asegurarnos acerca de lo que acontece fuera de la mente; su certidumbre está fundada tan sólo sobre el conocimiento que tenemos acerca de cada idea por sí sola, y de su distinción respecto a otras, sobre lo cual no podemos equivocarnos, mientras esas ideas estén en nuestra mente, aun cuando sí podemos equivocarnos y nos equivocamos, en efecto, con mucha frecuencia, cuando retenemos los nombres sin las ideas, o cuando los empleamos confusamente, a veces para significar una idea, a veces para significar otra. En tales casos, como la fuerza de esos axiomas sólo alcanza los sonidos, y no el significado

de las palabras, únicamente sirve para conducirnos a la confusión, al equívoco y al error. He hecho esta observación con el fin de mostrar a los hombres que estas máximas, por más ensalzadas que sean como los grandes baluartes de la verdad, no impedirán caer en el error cuando se usan las palabras de una manera descuidada y vaga. En todo cuanto he sugerido aquí tocante a la escasa utilidad que tienen para el adelanto del conocimiento, o al peligro que ofrecen en el caso de ideas indeterminadas, he andado muy lejos de pretender que esas máximas deben ponerse a un lado, como alguien ha tenido la osadía de afirmar. Declaro que son verdades de suyo evidentes; de suerte que no pueden ponerse a un lado. Hasta el grado en que alcanza su influencia, es inútil intentar restringirla, ni yo jamás lo he intentado. Con todo, sin lesionar la verdad y el conocimiento, quizá no tenga razón en pensar que su utilidad no responde al gran peso que se ha hecho gravitar sobre ellas, y bien puedo poner en guardia a los hombres para que no hagan un mal uso de ellas para confirmarse ellos mismos en el error.

§ 15. *Su aplicación a las ideas complejas es peligrosa.* Pero, sea cual fuere la utilidad que ofrecen en las proposiciones verbales, no pueden descubrirnos ni probarnos el menor conocimiento acerca de la naturaleza de las substancias (tal como se encuentran y existen fuera de nosotros) más allá de lo que nos enseña la experiencia. Y aunque la consecuencia de esas dos proposiciones que se llaman *principios* sea muy clara, y que el empleo de ellas no resulte peligroso o dañino para probar cosas cuya demostración no requiere para nada la prueba ofrecida por esas máximas, puesto que se trata de cosas que son claras por sí mismas, es decir, en los casos en que nuestras ideas son determinadas y conocidas por los nombres que las significan, sin embargo, cuando esos principios, a saber: *lo que es, es,* y *es imposible que la misma cosa sea y no sea,* se emplean para probar proposiciones que contienen palabras que significan ideas complejas, por ejemplo, *hombre, caballo, Dios, virtud,* etc., allí resultan de un peligro infinito, y muy comúnmente hacen que los hombres acepten y retengan la falsedad como si fuera la verdad manifiesta, y la incertidumbre como si fuera una demostración, de donde se sigue el error, la obstinación y todos los males que acompañan a los falsos razonamientos. La razón de esto no estriba en que esos principios sean menos verdaderos, o en que tengan menos fuerza para probar proposiciones compuestas de términos que signifiquen ideas complejas, que la que tienen para probar proposiciones acerca de ideas simples, sino que los

hombres, por lo general, se equivocan al creer que, cuando se conservan los mismos términos, las proposiciones son acerca de las mismas cosas, aunque, en verdad, las ideas que esos términos significan son diferentes. Resulta, entonces, que se emplean esas máximas para defender proposiciones que, en el sonido y en la apariencia, son contradictorias, como se ve claramente en la demostración arriba mencionada acerca del vacío. De suerte que, mientras los hombres tomen las palabras por las cosas, según usualmente hacen, esas máximas pueden servir, y comúnmente sirven, en efecto, para probar proposiciones contradictorias, como aún lo haré ver de un modo más manifiesto.

§ 16. *Ejemplo en el hombre.* Por ejemplo, supongamos que el hombre sea el sujeto acerca del cual se quiere demostrar alguna cosa por medio de esos primeros principios, y veremos que, en la medida en que la demostración depende de esos principios, no es sino verbal, y que no nos ofrece ninguna proposición cierta, universal y verdadera, ni ningún conocimiento de algún ser que exista fuera de nosotros. Primero, habiéndose forjado un niño la idea de un hombre, es probable que su idea sea precisamente semejante al retrato que un pintor hace de las apariencias visibles reunidas; semejante complicación de ideas unidas en su entendimiento forma la idea compleja única que él denomina *hombre,* y como, en Inglaterra, el blanco es el color de la carne, el niño podrá demostrar que un negro no es un hombre, porque el color blanco es una de las ideas simples constantes de la idea compleja que él llama *hombre.* Por lo tanto, valiéndose del principio, *es imposible que la misma cosa sea y no sea,* el niño puede demostrar que un negro no es un hombre, pero el fundamento de su certidumbre no es esa proposición universal, de la que quizá nunca oyó hablar ni pensó en ella, sino es la clara y distinta percepción que tiene de sus propias ideas simples de negro y de blanco, que no puede equivocar, ni puede ser persuadido a tomar la una por la otra, sea que conozca o no conozca aquella máxima. Y a este niño, o a cualquiera que tenga la misma idea que él llama *hombre,* no será posible demostrarles que un hombre tiene alma, porque esa idea de hombre no incluye en ella semejante noción. De suerte que para el niño, el principio, *lo que es, es,* no prueba esa cuestión sino que depende de la colección de ideas y de las observaciones, por medio de las cuales llegará a formarse la idea compleja que se denomina *hombre.*

§ 17. Segundo. Supongamos a otra persona algo más adelantada

en la formación y colección de la idea que llama *hombre*, y que a la apariencia externa le hubiera añadido la risa y el discurso racional. Esa persona podrá demostrar que los recién nacidos y los imbéciles no son hombres, valiéndose de la máxima *es imposible que la misma cosa sea y no sea.* Y, en efecto, yo he hablado con hombres de muy buen seso, que han negado positivamente que los recién nacidos y los imbéciles sean hombres.

§ 18. Tercero. Quizá ocurra que otro forme la idea compleja que llama *hombre* de sólo la idea de cuerpo en general, más la potencia del lenguaje y de la razón, y no incluya para nada la forma. Este hombre podrá demostrar que un hombre puede carecer de manos, y ser cuadrúpedo, puesto que ninguna de esas cosas están incluídas en su idea de *hombre*; y en cualquier cuerpo o forma en que encontrara unidas las facultades de hablar y de razonar, eso sería un hombre, porque, teniendo un conocimiento claro de semejante idea compleja, es de toda certeza que *lo que es, es.*

§ 19. *Poco provecho de esas máximas para probar algo, cuando tenemos ideas claras y distintas.* De suerte que, bien considerado, me parece que podemos decir que, cuando nuestras ideas están determinadas en nuestra mente, y están designadas por nombres fijos y conocidos que les hemos anexado bajo esas determinaciones establecidas, esas máximas son de poca necesidad, o, más bien, no son de ningún uso para probar el acuerdo o el desacuerdo de ninguna de esas ideas. Quien no pueda discernir la verdad o la falsedad de esa clase de proposiciones sin el auxilio de esas máximas o de otras parecidas, no podrá hacerlo con su ayuda, puesto que no se puede suponer que conozca sin prueba la verdad de esas máximas mismas, si no puede conocer sin prueba la verdad de esas otras proposiciones, que son tan evidentes de suyo como lo son aquéllas. Sobre este fundamento, el conocimiento intuitivo no exige ni admite ninguna prueba en una de sus partes más bien que en otra. Quien suponga lo contrario, mina el fundamento de todo conocimiento y de toda certidumbre; y quien requiera alguna prueba para estar seguro y para asentir a esta proposición, que *dos es igual a dos*, necesitará también una prueba para poder admitir que *lo que es, es.* Quien necesite prueba para convencerse de que *dos no son tres*, de que *lo blanco no es lo negro*, de que *un triángulo no es un círculo*, etc., o de que cualesquiera otras dos ideas distintas y determinadas no son una y la misma, también necesitará una demostración para convencerse de que *es imposible que la misma cosa sea y no sea.*

§ 20. *Su uso es peligroso, cuando nuestras ideas son confusas.* Y así como estas máximas son de poca utilidad cuando tenemos ideas determinadas, así también, según ya lo mostré, son de peligroso empleo cuando nuestras ideas no son determinadas, sirviéndonos de nombres que no denotan ideas precisas, sino de aquellos cuya significación es vaga y vacilante, expresando a veces una idea y otras veces expresando una idea diferente. De aquí se siguen equívocos y errores, que esas máximas (traídas como pruebas para establecer proposiciones cuyos términos significan ideas indeterminadas) confirman y afianzan con su autoridad.

Capítulo VIII

DE LAS PROPOSICIONES FRÍVOLAS

§ 1. *Algunas proposiciones no añaden nada a nuestro conocimiento.* Dejo a la estimación de otros que determinen si las máximas, de que acabo de hablar en el capítulo anterior, son de tanta utilidad al conocimiento verdadero como se supone generalmente. Esto, me parece, puede afirmarse con seguridad: que hay proposiciones universales, que, aunque sean ciertamente verdaderas, sin embargo no añaden ninguna luz en nuestro entendimiento, en nada incrementan nuestros conocimientos. Tales son,

§ 2. *En primer lugar, las proposiciones de identidad.* Primero. Todas las proposiciones puramente idénticas. Obviamente se reconoce a primera vista que estas proposiciones no contienen nada instructivo. Porque, cuando afirmamos el mismo término de sí mismo, sea puramente verbal, sea que contenga alguna idea real y clara, nada nos enseña que no sepamos ya de una manera cierta, independientemente de que seamos nosotros los que formulemos la proposición, o de que nos la proponga otro. En verdad, ésa, la más general de las proposiciones, *lo que es, es,* puede servir a veces para mostrarle a un hombre el absurdo en que ha incurrido, cuando, valiéndose de circunloquios o de términos equívocos, pretenda negar, en algún caso particular, a la misma cosa de sí misma; porque nadie puede afrontar tan abiertamente al sentido común, como para afirmar en palabras llanas alguna contradicción visible y directa; o si lo hace, un hombre tiene perfecto motivo para suspender toda conversación con él. Creo, sin embargo, que puedo

decir que ni esa máxima tan canonizada, ni ninguna otra proposición de identidad nos enseña nada; y, aunque en esa clase de proposiciones, esa máxima tan invocada y tan celebrada como el fundamento de la demostración, puede emplearse, y frecuentemente se emplea, para confirmarlas, sin embargo, no prueba más que esto: que una misma palabra puede afirmarse de sí misma con gran certidumbre, sin que pueda dudarse de semejante proposición, y, permítaseme añadir, sin que nos proporcione ningún conocimiento.

§ 3. Porque, a esa cuenta, cualquier persona muy ignorante que sea capaz de formular una proposición, y que sepa lo que piensa cuando dice sí o no, podrá formular millones de proposiciones de cuya verdad puede estar infaliblemente cierta, y, sin embargo, no saber una sola cosa en el mundo, como, por ejemplo, *lo que es un alma, es un alma,* es decir, que *un alma es un alma, un espíritu es un espíritu, un fetiche es un fetiche,* etc., proposiciones todas que son equivalentes a la proposición *lo que es, es,* es decir, *lo que tiene existencia, tiene existencia,* o *quien tiene alma, tiene alma.* Pero ¿qué cosa es esto, si no jugar con palabras? Es como un mono que se pasa de una mano a otra un ostión, y que, si tuviera uso de palabras, podría sin duda decir: *el ostión en la mano derecha es el sujeto, y el ostión en la mano izquierda es el predicado,* y de esa manera sería capaz de formular una proposición de suyo evidente acerca del ostión, es decir, *el ostión es el ostión,* sin que, por eso, adquiera ni un comino de conocimiento. Esta manera de proceder le daría la misma satisfacción al hambre del mono que a la comprensión de un hombre, y tan serviría para engordar al primero como para adelantar el conocimiento del segundo.

Bien sé que hay algunos que se preocupan mucho por las proposiciones de identidad, y que creen que rinden gran servicio a la filosofía, porque son proposiciones de suyo evidentes. Las exaltan como si en ellas estuviera contenido todo el conocimiento, y como si, sólo por ellas, el entendimiento fuera conducido hacia todas las verdades. Confieso, tan abiertamente como cualquiera, que todas esas proposiciones son verdaderas y de suyo evidentes. Confieso, además, que el fundamento de todo nuestro conocimiento estriba en la facultad que tenemos de percibir que una misma idea es la misma, y de discernirla de aquellas que son diferentes, según lo he mostrado en el capítulo anterior. Pero no veo de qué manera se vindica así el calificar de frívolo el uso que se pretende hacer de las proposiciones de identidad para el progreso de los conocimientos. No veo, por más que alguien repita tantas veces

como quiera que *la voluntad es la voluntad,* o, por más importancia que le conceda a esa afirmación, en qué puede ello aprovechar la ampliación de nuestro conocimiento; y en el mismo caso están otras infinitas proposiciones semejantes. Que un hombre formule cuantas proposiciones de esas le permita una gran riqueza de lenguaje, como éstas: *una ley es una ley,* y *la obligación es la obligación; el derecho es el derecho,* y *la injusticia es la injusticia,* pero ¿en qué pueden servirle esas proposiciones, y otras por el estilo, para el conocimiento de la ética? ¿En qué pueden servir para instruirlo o instruir a otros en la moral? Los que no saben y quizá nunca lleguen a saber lo que es lo *justo* y lo *injusto,* ni sus normas, pueden formular con igual seguridad todas las proposiciones de esa clase, y conocer su verdad tan infaliblemente como quien posea la mejor instrucción moral. Pero ¿qué progreso pueden ofrecer semejantes proposiciones en el conocimiento de las cosas necesarias o útiles para la conducta?

Se tendrían por poco menos que frívolos los esfuerzos de quien, para iluminar al entendimiento en alguna ciencia, se ocupara de formular proposiciones de identidad, e insistiera en máximas como éstas: *La substancia es la substancia,* y *el cuerpo es el cuerpo; un vacío es un vacío,* y *un torbellino es un torbellino; un centauro es un centauro,* y *una quimera es una quimera,* etc. Porque, si todas ellas y otras parecidas son igualmente verdaderas, igualmente ciertas e igualmente evidentes de suyo, no pueden, sin embargo, dejar de considerarse como frívolas cuando se pretende hacer uso de ellas como principios de instrucción, o cuando se ofrecen como auxilios del conocimiento, puesto que no enseñan nada a quien sea capaz de raciocinio, que no sepa sin necesidad de que se lo digan, a saber: *que el mismo término es el mismo término,* y que *la misma idea es la misma idea.* Y por este motivo pensé firmemente y sigo pensando que el proponer e inculcar semejantes proposiciones, con el fin de dar nueva luz al entendimiento o abrir camino al conocimiento de las cosas, no es sino pura frivolidad.

La instrucción estriba en algo muy diferente, y quien pretenda ampliar su mente, o la de otro, con verdades que aún no conoce tiene que encontrar unas ideas intermedias y colocarlas unas junto a las otras en tal orden que el entendimiento pueda advertir el acuerdo o el desacuerdo de aquellas ideas de que se trate. Las proposiciones que logran hacer eso son instructivas; pero están muy lejos de ser de aquellas que afirman el mismo término de sí mismo, que no es modo alguno para alcanzar conocimientos, ni para que los alcancen otros. En nada más ayudan para ese fin de lo que ayudaría a una persona que esté aprendiendo a leer

la inculcación de unas proposiciones como éstas: *una A es una A*, y *una B es una B*, lo cual puede saberlo cualquiera, tan bien como un maestro de escuela, y sin embargo no llegar jamás a saber leer mientras viva; puesto que esas proposiciones de identidad, y otras de la misma clase, en nada contribuyen a adquirir la habilidad de leer, sea cual fuere el uso que se haga de ellas.

Si quienes me culpan por calificar de frívolas esa clase de proposiciones hubieran leído y se hubieran molestado en entender lo que tengo escrito más arriba, en inglés muy llano, no podrían menos de haber visto que por proposiciones de identidad he querido decir sólo aquellas en que el mismo término, denotando la misma idea, queda afirmado de sí mismo. Eso, me parece, es lo que propiamente debe entenderse por proposiciones de identidad; y yo creo poder seguir afirmando con certeza, tocante a esa clase de proposiciones, que ofrecerlas como medios de instruir es pura frivolidad. Porque nadie que tenga uso de razón puede dejar de verlas allí donde sea necesario que se adviertan, y, una vez advertidas, nadie puede dudar de su verdad.

Pero si algunos hombres se empeñan en llamar proposiciones de identidad a aquellas en que el mismo término no queda afirmado de sí mismo, sean otros los que juzguen si ese modo de hablar es más propio que el mío. Esto es cierto: que todo cuanto dicen acerca de proposiciones que no son de identidad, en el sentido que yo doy al término, no me toca, ni toca a lo que he dicho, puesto que lo dicho por mí se refiere a proposiciones en que el mismo término queda afirmado de sí mismo; y me gustaría ver un ejemplo en que haya sido posible utilizar una de esas proposiciones para beneficio y adelanto de los conocimientos de alguien. Ejemplos de otra clase, cualquiera que sea el uso que se haya hecho de alguna proposición, no pueden ser invocados en mi contra, puesto que no se trata de aquellas proposiciones que yo llamo de *identidad*.

§ 4. *Segundo. Cuando una idea compleja se predica del todo.* Segundo. Otra clase de proposiciones frívolas es aquella en que una parte de la idea compleja se predica del nombre del todo; cuando una parte de la definición se predica del nombre definido. Tales son todas las proposiciones en que el género se predica de la especie, o cuando se predican los términos más generales de los menos generales. Porque ¿qué información, qué conocimiento puede ofrecer esta proposición: *el plomo es un metal*, a un hombre que conozca la idea compleja significada por el nombre *plomo*, puesto que todas las ideas simples que componen la idea compleja

significada por el nombre *metal* no son otra cosa que lo que ya comprendía antes con el nombre de *plomo*? Es cierto que para un hombre que conoce el significado de la palabra *metal* y que no conoce el de la palabra *plomo* es más fácil explicarle el significado de la palabra *plomo* diciéndole que es un metal, lo que expresa de un golpe varias de sus ideas simples, que no enumerando todas esas ideas, una por una, diciéndole que es un cuerpo muy pesado, fusible y maleable.

§ 5. *Como parte de la definición de lo definido.* Igualmente frívolo resulta predicar cualquier parte de la definición del término definido, o afirmar una de las ideas de que está formada la idea compleja del nombre de toda la idea compleja, como, *todo oro es fusible.* Y es que, como la fusibilidad es una de las ideas simples que forman la idea compleja significada por el sonido *oro*, ¿qué otra cosa puede ser, sino jugar con sonidos, afirmar del nombre *oro* lo que ya está comprendido en su significación admitida? Se vería poco menos que ridículo afirmar con mucha gravedad, y como si fuera una verdad muy importante, que el *oro es amarillo*; pero no veo en qué sentido es más importante decir que el *oro es fusible,* a no ser que esa cualidad no estuviera incluída en la idea compleja denotada por el sonido *oro* en la conversación común. ¿En qué puede instruir decirle a alguien lo que ya se le dijo, o lo que se supone que ya sabe? Porque hay que suponer que yo conozco la significación de una palabra de que se vale otro al hablarme, o bien debe explicármela. Y si yo sé que el nombre *oro* significa esa idea compleja de cuerpo, amarillo, pesado, fusible y maleable, de poco me instruirá formular muy solemnemente después una proposición, para decir con gravedad que *todo oro es fusible.* Semejantes proposiciones no sirven sino para delatar la falta de sinceridad de alguien que quiere hacer pasar por algo nuevo lo que sólo es repetición de la definición de los términos ya explicados; no llevan consigo conocimiento alguno, a no ser el de la significación de las palabras, por más ciertas que sean.

§ 6. *Ejemplos: hombre y palafrén.* Que *todo hombre es un animal o cuerpo viviente* es una proposición tan cierta como las pueda haber; pero no contribuye más al conocimiento de las cosas que si se dice que *un palafrén es un caballo que se mueve a paso de andadura,* o que es *un animal que se mueve a paso de andadura y que relincha,* ya que se trata de proposiciones que sólo se refieren al significado de las palabras, y que la primera únicamente me da a conocer esto: que el cuerpo, los sentidos y el movimiento, o las

potencias de sentir y de moverse, son tres ideas que siempre incluyo en el significado del nombre *hombre*, y que, allí donde no se encuentren juntas, el nombre *hombre* no se aplica a la cosa. Y lo mismo debe decirse de la otra proposición, a saber: que el cuerpo, los sentidos, una cierta manera de moverse y una cierta clase de voz, son algunas de esas ideas que siempre incluyo y siempre significo en y con la palabra *palafrén*; y cuando esas ideas no se encuentran juntas, el nombre *palafrén* no le pertenece a la cosa. Acontece justamente lo mismo cuando un término, que significa una o varias ideas simples que forman en conjunto la idea compleja que se llama un *hombre*, queda afirmado del término *hombre*. Supongamos, por ejemplo, que un romano haya significado con la palabra *homo* todas estas ideas distintas reunidas en un solo sujeto, a saber: *corporeitas, sensibilitas, potentia se movendi, rationibilitas, risibilitas*; habría podido, sin duda, afirmar con completa certidumbre y universalmente acerca del nombre *homo* una o varias de esas ideas, o todas juntas; pero de esa manera no habría dicho otra cosa, sino que, en su país, la palabra *homo* comprendía en su significado todas esas ideas. De parecida manera, un caballero andante, que, por el nombre de *palafrén*, significara las siguientes ideas: un cuerpo de cierta forma, que tiene cuatro patas, dotado de sentido y de movimiento, que camina al paso, que relincha, que es blanco y que está habituado a llevar una mujer en su lomo, podría, con igual certidumbre, afirmar universalmente una de esas ideas de la palabra *palafrén*, o todas ellas juntas. Pero de ese modo no nos enseñaría nada, que no fuera que la palabra *palafrén*, en su idioma o en habla de romance, significa el conjunto de esas ideas, y que no debe aplicarse a nada en que una de esas ideas falte. Pero si alguien me dice que cualquier cosa que reúna las ideas de sentido, movimiento, razón y risa, es una cosa que tiene una noción de Dios, o es algo susceptible de dormirse a causa del opio, esa persona, en verdad, me ofrece una proposición instructiva, porque, como el tener una noción de Dios o el quedar dormido por efectos del opio, no son ideas incluídas en la idea significada por la palabra *hombre*, semejantes proposiciones nos enseñan algo más de lo meramente denotado por la palabra *hombre*, y, por lo tanto, el conocimiento que contienen es algo más que puramente verbal.

§ 7. *No nos enseñan más que la significación de las palabras.* Antes de que un hombre formule una proposición, se supone que entiende los términos que emplea en ella; de otro modo hablará como un loro, imitando unos ruidos y emitiendo ciertos sonidos

que ha aprendido de otro, pero no como una criatura racional que los usa como signos de ideas que tiene en la mente. También se supone que el que escucha debe entender los términos en el mismo sentido en que los emplea quien habla, pues de lo contrario su discurso no es sino jerigonza, un ruido ininteligible. Por eso, es un puro juego frívolo de palabras formular una proposición que, una vez hecha, no contenga más que el contenido de uno de los términos, y que se supone ya conocido antes por quien escucha la proposición, como, por ejemplo, que *un triángulo tiene tres lados*, o que *el azafrán es amarillo.* Y esto no puede tolerarse, salvo cuando un hombre intenta explicar sus términos a quien se supone que los desconoce, o a quien confiesa no entenderlos; pero en tal caso solamente enseña el significado de esa palabra y el uso de ese signo.

§ 8. *No nos enseña ningún conocimiento real.* Podemos, pues, conocer la verdad de dos clases de proposiciones con completa certidumbre: hay, primero, esas proposiciones frívolas que contienen certeza, pero que no es sino una certeza verbal, y que en nada nos instruye. En segundo lugar, podemos conocer la verdad, y, por lo tanto, podemos tener certidumbre acerca de proposiciones que afirman una cosa de otra cosa, que es una consecuencia necesaria de la idea compleja de la primera, pero que no está incluída en ella; por ejemplo, que *el ángulo externo de todo triángulo es más grande que cualquiera de los ángulos internos opuestos.* Porque, como esa relación entre el ángulo exterior y cualquiera de los dos ángulos internos opuestos no forma parte de la idea compleja significada por el nombre *triángulo,* se trata de una verdad real, y la proposición lleva consigo un conocimiento real e instructivo.

§ 9. *Las proposiciones generales relativas a las substancias son frecuentemente frívolas.* Como no tenemos sino un conocimiento escaso, o ninguno, acerca de las combinaciones de ideas simples que existen juntas en las substancias, más que por la vía de nuestros sentidos, no podemos formular a este propósito ninguna proposición universal que tenga certeza, más allá de lo que las esencias nominales nos lo permitan, y como esas esencias nominales no abarcan sino muy pocas verdades de escasa importancia, en comparación de las que dependen de la constitución real de las substancias, resulta que las proposiciones generales que se hacen acerca de las substancias, si son ciertas, también son, en su mayoría, frívolas; y si son instructivas son inciertas, y tales que de ellas no

podemos jamás alcanzar un conocimiento de su verdad real, por más que nos auxilien en nuestras conjeturas la observación constante y la analogía. Por ende, acontece que, con frecuencia, puede uno asistir a disertaciones muy claras y coherentes que, sin embargo, nada dicen. Porque es llano que los nombres de los entes substanciales, así como los otros, en la medida en que tienen un significado relativo, pueden, con mucha verdad, unirse negativa o afirmativamente en proposiciones, según que sus definiciones relativas les permitan semejante unión, y que las proposiciones, formadas con esa clase de términos, pueden ser deducidas las unas de las otras con la misma claridad que aquellas que nos entregan las verdades más reales; y todo esto sin que tengamos conocimiento alguno acerca de la naturaleza y de la realidad de las cosas existentes fuera de nosotros. Por ese método es posible llevar a cabo demostraciones y formular proposiciones verbales indubitables, y, sin embargo, no avanzar ni un paso en el conocimiento de la verdad de las cosas. Por ejemplo, quien habiendo aprendido las siguientes palabras, en sus acepciones ordinarias, mutuas y relativas, a saber: *substancia, hombre, animal, forma, alma, vegetativo, sensitivo, racional,* puede muy bien formular varias proposiciones indubitables acerca del alma, sin saber en absoluto lo que el alma sea realmente. Uno puede encontrar un gran número de proposiciones, de razonamientos y de conclusiones de esa clase en los libros de metafísica, de teología escolástica y de cierto tipo de filosofía natural, y, sin embargo, a la postre, tener un conocimiento tan escaso acerca de Dios, de los espíritus y de los cuerpos como el que tenía antes de entregarse a esas lecturas.

§ 10. *Por qué.* Quien posea la libertad de definir, es decir, de determinar el significado de los nombres que impone a las substancias (lo que en efecto hace todo hombre que los establece como signos de sus ideas), y que determine esos significados al azar, a base de su propia imaginación o de la de otros hombres, y no a base de un examen o de una investigación acerca de la naturaleza de las cosas mismas, puede, sin gran esfuerzo, demostrarlos el uno respecto al otro, según los diversos respectos y mutuas relaciones que les ha concedido. En tal caso, ya sea que las cosas guarden o no un acuerdo entre sí, tal como ellas son por su naturaleza, a todo lo que tiene que atender es a sus propias nociones y a los nombres que les ha impuesto; pero de ese modo no incrementa más sus conocimientos de lo que incrementa sus riquezas, quien, tomando una bolsa de fichas, a unas que pone en un lugar

llama *libras,* a otras que pone en otro lado llama *chelines,* y a unas terceras que pone en un tercer lado llama *peniques.* Siguiendo ese procedimiento, es indudable que podrá llevar una cuenta correcta y que podrá acabar computando una gran suma, según el orden en que ha puesto las fichas y de acuerdo con el valor que les ha asignado a su gusto; pero no por eso será ni una pizca más rico, ni hace falta siquiera que sepa cuánto valen la libra, el chelín y el penique, sino tan sólo que lo uno está contenido veinte veces en lo otro, y que contiene a lo otro doce veces; que es lo que también puede hacer un hombre, tratándose de la significación de las palabras, concediéndoles un alcance mayor, menor o igual, las unas respecto a las otras.

§ 11. *Tercero. Usar las palabras diversamente es jugar con ellas.* Aunque respecto a las palabras, sobre todo a las empleadas en disertaciones argumentativas y contenciosas, todavía hay algo más de qué quejarse, y es la peor clase de frivolidad que más nos aleja de la certidumbre del conocimiento que esperamos alcanzar con ellas o encontrar en ellas, a saber: que tan lejos andan la mayoría de los escritores de iluminarnos sobre la naturaleza y el conocimiento de las cosas, cuanto que emplean sus palabras de un modo vago e incierto, y por no usarlas en una misma, constante y fija significación, no logran hacer deducciones de una palabra a otra que sean llanas y claras, ni que sus discursos presenten coherencia y claridad (por poco instructivos que sean esos discursos), lo cual no sería difícil lograr, si no fuera porque ese expediente resulta cómodo para ocultar su ignorancia u obstinación detrás de la obscuridad y ambigüedad de los términos que usan; a lo cual, quizá, la inadvertencia y los malos hábitos contribuyen mucho en el caso de muchos hombres.

§ 12. *Señales que dan a conocer las proposiciones verbales. Primero, la predicación en abstracto.* Para concluir, las proposiciones meramente verbales pueden conocerse por las siguientes señales:

Primero. Todas las proposiciones en que dos términos abstractos se afirman el uno respecto al otro no conciernen sino a la significación de los sonidos. Porque, como ninguna idea abstracta puede ser la misma que otra, salvo ella misma, cuando su nombre abstracto queda afirmado de cualquier otro término, no puede significar nada más que esto: que puede o debe ser llamada por ese nombre, o que esos dos nombres significan la misma idea. Así, si alguien dijera que *la parsimonia es la frugalidad,* que *la gratitud es la justicia,* o que *tal o cual acción es o no es la templanza,* por más

especiosas que a primera vista parezcan esas proposiciones y otras semejantes, sin embargo, cuando las presionemos y examinemos con esmero su contenido veremos que no expresan nada, salvo el significado de aquellos términos.

§ 13. *Segundo. Cuando una parte de la definición se predica de cualquier término.* Segundo. Todas las proposiciones en que una parte de la idea compleja, significada por un término, queda predicada de ese término son proposiciones meramente verbales; por ejemplo, decir que *el oro es un metal* o que *el oro es pesado*. Así, todas las proposiciones en que las palabras de mayor extensión, llamadas *géneros*, quedan afirmadas de aquellas palabras que les están subordinadas o que sean menos comprensivas, llamadas *especies* o *individuos*, son puramente verbales.

Cuando examinamos, a la luz de estas dos reglas, las proposiciones que forman los discursos escritos o verbales que comúnmente se hacen, advertimos que quizá hay más de las que se sospechan que son puramente acerca de la significación de las palabras, y no contienen nada en ellas, salvo el empleo y la aplicación de esos signos.

Una cosa, creo, puedo establecer como regla infalible, y es que siempre que la idea significada por una palabra no sea conocida y considerada distintamente, y siempre que algo no contenido en la idea no quede afirmado o negado acerca de ella, en ese caso, nuestros pensamientos se atienen del todo a los sonidos, y no son capaces de alcanzar ninguna verdad ni falsedad reales. Esta regla, si la observamos cuidadosamente, podrá quizá ahorrarnos mucha inútil pérdida de tiempo y muchas disputas, y abreviar grandemente nuestros empeños y nuestras andanzas en la búsqueda del conocimiento real y verdadero.

Capítulo IX

DE NUESTRO CONOCIMIENTO ACERCA DE LA EXISTENCIA

§ 1. *Las proposiciones generales y ciertas no se refieren a la existencia.* Hasta aquí hemos considerado únicamente la esencia de las cosas, las cuales, puesto que sólo son ideas abstractas alojadas en nuestros pensamientos y desprendidas de toda existencia particular (tal es la operación propia a la mente cuando abstrae, o

sea, considerar una idea sólo bajo la forma de existencia que tiene en el entendimiento), no nos ofrecen conocimiento alguno acerca de la existencia real. De aquí podemos advertir, de paso, que las proposiciones universales, de cuya verdad o falsedad somos capaces de tener un conocimiento cierto, no se refieren a la existencia; pero además, que todas las afirmaciones o negaciones particulares, que no tendrían certeza si las hiciéramos generales, se refieren únicamente a la existencia, dando solamente a conocer la unión o la separación accidentales de ciertas ideas en las cosas existentes, aunque consideradas en su naturaleza abstracta esas ideas no tengan ninguna unión o incompatibilidad necesarias que nos sean conocidas.

§ 2. *Triple conocimiento de la existencia.* Pero dejando para otro lugar la más extensa consideración de la naturaleza de las proposiciones y de las diferentes maneras de predicación, pasemos ahora a investigar lo relativo a nuestro conocimiento acerca de la existencia de las cosas y cómo lo alcanzamos. Digo, pues, que poseemos un conocimiento de nuestra propia existencia, por intuición; de la existencia de Dios, por demostración; y de las demás cosas, por sensación.

§ 3. *El conocimiento que tenemos de nuestra propia existencia es intuitivo.* Por lo que toca a nuestra propia existencia, la percibimos tan llanamente y con tanta certidumbre, que ni requiere, ni es capaz de prueba alguna, porque nada puede ser para nosotros más evidente que nuestra propia existencia. Yo pienso, yo razono, yo siento placer y dolor. ¿Puede, acaso, alguna de esas cosas serme más evidente que mi propia existencia? Si dudo de todas las demás cosas, esa duda misma hace que perciba yo mi propia existencia, y no me permite dudar de eso. Porque, si conozco que siento dolor, es evidente que tengo una percepción tan cierta de mi propia existencia como de la existencia del dolor que siento; o, si conozco que dudo, es que tengo una percepción tan cierta de la existencia de la cosa que duda como de ese pensamiento que llamo *duda.* La experiencia, pues, nos convence de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y una percepción interna infalible de que somos. En todo acto de sensación, de raciocinio o de pensamiento, somos conscientes para nosotros mismos de nuestro propio ser, y a este respecto alcanzamos el grado más alto de certidumbre.

CAPÍTULO X

DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE DIOS

§ 1. *Somos capaces de conocer con certeza que hay un Dios.* Aunque Dios no nos dio ningunas ideas innatas acerca de sí mismo; aunque no imprimió en nuestra mente ningunos caracteres originales en que podamos leer su existencia, sin embargo, como nos proveyó de esas facultades de que está dotada nuestra mente, no se ha quedado sin testimonio de sí mismo, puesto que tenemos sentidos, percepción y raciocinio, y no podemos carecer de una prueba clara de su existencia, mientras llevemos con nos a nosotros mismos. Y tampoco podemos quejarnos con justicia de nuestra ignorancia acerca de un asunto de tan alta importancia, puesto que Dios nos ha provisto de los medios para descubrirlo y conocerlo en la medida en que sea necesario para los fines de nuestro ser y para el gran negocio de nuestra felicidad. Pero aunque ésta sea la verdad más obvia que descubre la razón, y aunque su evidencia sea (si no me equivoco) igual a la certidumbre matemática, sin embargo, requiere meditación y atención, y es preciso que la mente se aplique a deducirla con regularidad, partiendo de una porción de nuestro conocimiento intuitivo, pues de lo contrario permaneceremos en igual incertidumbre e ignorancia respecto a esa verdad, como respecto a cualesquiera otras proposiciones de las que sean capaces en sí mismas de una clara demostración. Por lo tanto, para mostrar que somos capaces de conocer, es decir, capaces de tener la certidumbre de que hay un Dios, y para mostrar cómo podemos alcanzar semejante certeza, me parece que no es preciso ir más allá de nosotros mismos y de ese conocimiento indubitable que tenemos acerca de nuestra propia existencia.

§ 2. *El hombre conoce que él mismo es.* Me parece que está fuera de duda que el hombre tiene una percepción clara de su propio ser; sabe con certeza que existe y que es algo. A quien pueda dudar si es algo o no, a ése no le hablo, como tampoco argumentaría con la pura nada, ni intentaría convencer al no ser de que es algo. Si alguien tiene la pretensión de tanto escepticismo como para negar su propia existencia (porque realmente dudar de ella es manifiestamente imposible), que goce enhorabuena su amada felicidad de no ser nada, hasta que el hambre o algún otro dolor lo convenza de lo contrario. Creo, pues, poder establecer como una

verdad, de la cual cada uno está seguro más allá de toda posibilidad de duda en virtud de un conocimiento cierto, que cada cual sabe que es algo que existe en efecto.

§ 3. *También sabe que la nada no puede producir un ser; por lo tanto, que hay algo eterno.* Además, el hombre sabe, por una certidumbre intuitiva, que la pura nada no puede mejor producir un ser real que ser igual a dos ángulos rectos. Si hay alguien que no sepa que la nada, o la ausencia de todo ser, no puede ser igual a dos ángulos rectos, será imposible que pueda conocer cualquiera de las demostraciones de Euclides. Si, por lo tanto, conocemos que hay algún ser real y que el no ser no puede producir ningún ser real, resulta una demostración evidente que desde la eternidad ha habido algo, puesto que lo que no es desde la eternidad ha tenido un comienzo, y lo que ha tenido un comienzo debe haber sido producido por alguna otra cosa.

§ 4. *Ese Ser eterno será el más poderoso.* Pero, además, es evidente que lo que obtuvo su ser y su comienzo de otro debe tener también de otro todo cuanto contiene su ser, y todo cuanto a ese ser pertenece. Toda la potencia que tenga la deberá y la habrá recibido de la misma fuente. Es preciso, pues, que la fuente eterna de todo ser tenga que ser también la fuente y principio original de toda potencia, de manera que ese Ser eterno tenga también que ser el más poderoso.

§ 5. *Será el más sapiente.* Además, el hombre advierte en sí mismo la percepción y el conocimiento. Podemos, pues, dar un paso más, y tener la certeza de que no solamente hay un ser, sino de que hay en el mundo un ser inteligente y capaz de conocimiento.

Es preciso pensar, pues, o que hubo un momento en que no había ningún ser capaz de conocimiento y en que el conocimiento comenzó a ser, o bien, que desde la eternidad también ha habido un ser capaz de conocimiento. Si se afirma que hubo un momento en que ningún ser tenía conocimiento alguno, cuando el Ser eterno carecía de todo entendimiento, contesto que, en tal caso, es imposible que hubiera habido alguna vez algún conocimiento, ya que es tan imposible que cosas absolutamente vacías de conocimiento, y operando ciegamente sin ninguna percepción, puedan haber producido un ser capaz de conocimiento, como que un triángulo se hiciera a sí mismo tres ángulos que sean mayores que dos rectos. Porque tan repugnante es a la idea de materia sin sentido el que pueda incluir en sí misma la sensación, la percep-

ción y el conocimiento, como repugnante es a la idea de triángulo el que pueda incluir en sí misma unos ángulos mayores que dos rectos.

§ 6. *Y, por lo tanto, Dios.* Así, partiendo de la consideración acerca de nosotros mismos y acerca de lo que infaliblemente encontramos en nuestra propia constitución, nuestra razón nos conduce al conocimiento de esta verdad evidente y segura: que hay un Ser eterno, el más poderoso y el más sapiente, y poco importa si a alguien le viene en gana llamarle *Dios*. La cosa es evidente, y, si meditamos como es debido esa idea, será fácil deducir de ella todos esos otros atributos que es necesario adscribir a ese Ser eterno. Si a pesar de todo hay alguno tan insensatamente arrogante como para suponer que sólo el hombre es capaz de conocimiento y de sabiduría, y que, sin embargo, es el producto de la pura ignorancia y del azar, y que todo el resto del universo está movido por ese mismo principio ciego, le rogaré que considere con detenimiento esta muy sensata y severa censura de Tulio (*de Legibus*, lib. 2): *Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundoque non putet? Aut ut ea quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?* "¿No es evidente que nadie debiera ser tan estultamente arrogante como para pensar que tiene en sí mente y entendimiento, y sin embargo que no hay ninguna inteligencia que gobierne los cielos y el vasto universo; o como para creer que esas cosas, que toda la penetración de su ingenio apenas es capaz de comprender, se mueven sin razón alguna?"

De cuanto se ha dicho, es llano para mí que tenemos un conocimiento más cierto de la existencia de un Dios que de cualquier cosa que no nos sea descubierta inmediatamente por los sentidos. Es más, me parece que puedo decir que conocemos con mayor certeza que hay un Dios, que cualquier otra cosa fuera de nosotros. Cuando digo que conocemos, quiero decir que semejante conocimiento está a nuestro alcance, el cual no podemos menos de adquirir, con tal de que apliquemos nuestra mente a ese propósito, del mismo modo que lo hacemos en otras investigaciones diversas.

§ 7. *Nuestra idea de un Ser el más perfecto no es la única prueba de Dios.* No examinaré aquí hasta qué grado la idea que se forja un hombre en la mente acerca de un Ser el más perfecto prueba o no prueba la existencia de un Dios. Porque, dada la diversidad

de temperamentos en los hombres, y la diferencia en la aplicación de sus pensamientos, algunas argumentaciones prevalecen en uno, y otras en otro, para confirmar una misma verdad. Sin embargo, creo que esto sí puedo afirmar: que es un mal modo de establecer la verdad de la existencia de un Dios, y de acallar a los ateos, el hacer gravitar un asunto de tantísima importancia como es ése sobre aquel único fundamento, y el tomar como única prueba de la existencia de Dios la idea que algunos tienen acerca de la deidad. Digo que algunos tienen, porque es evidente que algunos hombres no tienen ninguna idea de Dios; que otros hombres tienen una idea peor que si no tuvieran ninguna, y que la mayoría tienen ideas muy diferentes. Es, digo, un mal modo atenerse demasiado a una favorita argumentación, y, por excesivo apego a ella, pretender cancelar, o por lo menos invalidar, todos los otros argumentos, e impedirnos atender a esas pruebas, como si fueran débiles o falaces, aun cuando sean de aquellas que nos hagan ver con claridad y de una manera convincente la existencia de Dios, por la consideración de nuestra propia existencia y de las partes sensibles del universo, tales que yo no creo que sea posible que las resista un hombre reflexivo. Porque tengo por una verdad igualmente segura y clara el que las perfecciones invisibles de Dios, y hasta su eterno poder y su divinidad, se han hecho visibles desde la creación del mundo, por el conocimiento que nos ofrecen sus obras. Pero, aunque nuestro propio ser nos proporciona una prueba evidente e incontestable de la existencia de una deidad, una prueba que me parece nadie podrá resistir como convincente, con tal de que la examine con el mismo cuidado que exige cualquier otra demostración tan larga, sin embargo, puesto que se trata de una verdad tan fundamental y de tanta consecuencia como que de ella dependen la religión toda y la moralidad auténtica, no dudo que mi lector sabrá excusarme si examino de nuevo algunos de los pasos de la argumentación y si los amplío un poco más.

§ 8. *Algo desde la eternidad.* No hay verdad más evidente que la de que tiene que haber algo desde la eternidad. Jamás he oído a nadie tan sin razón, ni a nadie que pudiera suponer una contradicción tan manifiesta, como para admitir un tiempo en el que hubiera una nada perfecta. Porque sería el mayor de todos los absurdos imaginar que la pura nada, la negación perfecta y ausencia de todo ser, pudiera alguna vez producir alguna existencia real.

Siendo inevitable, pues, que toda criatura racional concluya que algo ha existido desde la eternidad, veamos ahora qué clase de cosa tiene que ser.

§ 9. *Hay dos clases de seres: cogitantes y no-cogitantes.* En el mundo únicamente hay dos clases de seres que el hombre conozca o conciba:

Primero, aquellos que son puramente materiales, carentes de sentido, de percepción o de pensamiento, como son los recortes de nuestras barbas o de nuestras uñas.

Segundo. Los seres sensitivos, pensantes y percibientes, tal como nosotros descubrimos que somos. En lo que sigue, denominaremos, si se me permite, estas dos clases de seres con los nombres de seres *cogitantes* y seres *no-cogitantes,* términos que, para nuestro propósito presente, ya que para ningún otro fin, son mejores, quizá, que los de *material* e *inmaterial.*

§ 10. *Un ser no-cogitante no puede producir un ser cogitante.* Si, por lo tanto, es necesario que haya algo eterno, veamos qué clase de ser tiene que ser. Y a ese respecto es obvio para la razón que necesariamente tiene que ser un ser cogitante; porque tan imposible es concebir que alguna vez la pura materia no-cogitante produzca un ser pensante inteligente, como que la nada produzca por sí la materia. Supongamos una porción de materia, grande o pequeña, que exista desde la eternidad, y veremos que, en sí misma, no es capaz de producir nada. Por ejemplo, supongamos que la materia del primer guijarro que encontremos sea eterna, que sus partes estén firmemente unidas y en reposo juntas. Ahora pregunto ¿si no hubiera ningún otro ser en el mundo, acaso no ese guijarro permanecería eternamente en ese estado, una masa muerta e inactiva? ¿Puede, acaso, concebirse que le sea posible darse movimiento a sí mismo, puesto que es pura materia, o que pueda producir algo? La materia, pues, por su propia fuerza, no puede producir en sí misma ni siquiera el movimiento. El movimiento que tiene también tendrá que ser desde la eternidad, o bien tendrá que ser producido y añadido a la materia por algún otro ser más poderoso que la materia, puesto que, según es evidente, la materia no tiene la potencia de producir por sí misma el movimiento. Pero supongamos que el movimiento también sea eterno en la materia; sin embargo, la materia, la materia no-cogitante y el movimiento, cualesquiera que sean los cambios que pueda producir en la forma y en el volumen, no podrá producir jamás el pensamiento. El conocimiento está tan lejos de poderse producir por el poder del movimiento y de la materia, como lejos está de poderse producir la materia por el poder de la nada o del no-ser. Y apelo a la reflexión de cada quien, para que diga si no

es tan fácil concebir la materia producida por la nada, como el pensamiento producido por la pura materia, en un tiempo antes de que hubiera ninguna cosa como es el pensamiento, o antes de que existiera un ser inteligente. Divídase la materia en cuantas partes minúsculas se quiera (lo que tendemos a imaginar como una especie de espiritualización de la materia, y hacer de ella algo pensante); varíese su forma y su movimiento tanto cuanto se quiera; hágase con ella un globo, un cubo, un cono, un prisma, un cilindro, etc., cuyos diámetros no sean sino la millonésima parte de un *gry*;* esa partícula de materia no operará de otro modo sobre otros cuerpos de un volumen que guarde proporción con ella, que como operan los cuerpos de una pulgada o de un pie de diámetro; y se tendrá la misma razón para esperar que se podrá producir sensación, pensamiento y conocimiento mediante la unión de partículas gruesas de materia que tengan cierta forma y movimiento, como mediante la unión de las partículas más minúsculas que existan en cualquier parte del mundo. Estas últimas se golpean, se impelen y se resisten mutuamente del mismo modo que las partículas gruesas, y eso es cuanto pueden hacer. De manera que si suponemos que no hubo nada en un principio, o eterno, es imposible que la materia haya comenzado a ser; si suponemos como eterna a la pura materia sin movimiento, es imposible que el movimiento haya comenzado a ser; si suponemos sólo la materia y el movimiento como primeros, o eternos, es imposible que el pensamiento haya comenzado a ser. Porque es imposible concebir que la materia, con o sin movimiento, pueda tener originalmente en sí misma y de sí misma la sensación, la percepción y el conocimiento, según aparece con evidencia de lo siguiente: que, entonces, la sensación, la percepción y el conocimiento tendrían que ser propiedades eternamente inseparables de la materia y de cada una de sus partículas; y esto para no añadir que, aun cuando nuestro concepto general y específico de la materia nos hace hablar de ella como de una sola cosa, la verdad es que en realidad toda la materia no es una única cosa individual, ni tampoco existe semejante cosa como un ser material, o un único cuerpo que conozcamos o que podamos concebir. Por lo tanto, si la materia fuera el eterno

* Un *gry* es un décimo de una línea; la línea es un décimo de una pulgada; una pulgada es un décimo de un pie filosófico; un pie filosófico es un tercio de un péndulo, cuya vibración, en la latitud de 45 grados, sea igual a un segundo de tiempo, o a un sexagésimo de minuto. Me he propuesto servirme aquí de esta medida y de sus partes divididas por diez, dándoles sus nombres, porque creo que sería de conveniencia general que ésa fuera la medida común en la república de las letras.

y primer ser cogitativo no habría un único ser cogitativo eterno e infinito, sino que habría un número infinito de seres cogitativos eternos y finitos, independientes los unos de los otros, de potencialidades limitadas y de pensamientos distintos, los cuales jamás podrían producir ese orden, esa armonía y esa belleza que se encuentran en la naturaleza. Puesto que, por lo tanto, es preciso que el primer ser, sea lo que fuere, sea un ser cogitante, y que, sea lo que fuere, lo primero de todas las cosas debe necesariamente contener y tener en efecto, por lo menos, todas las perfecciones que puedan existir después (porque no puede jamás dar a otro perfecciones que no tiene, ya sea actualmente en sí mismo, o por lo menos en un grado más alto), resulta necesario concluir que el primer Ser eterno no puede ser la materia.

§ 11. *Por lo tanto, ha habido una sabiduría eterna.* Si, por lo tanto, resulta evidente que algo debe existir desde la eternidad, también resulta evidente que ese algo tiene necesariamente que ser un ser cogitante. Porque tan imposible es que la materia no-cogitante produzca un ser cogitante, como que la nada, o la negación de todos los seres, pueda producir un ser positivo o la materia.

§ 12. Aun cuando este descubrimiento de la existencia necesaria de una mente eterna basta para conducirnos hacia el conocimiento de Dios, puesto que de allí se sigue que todos los demás seres cognoscentes, que tienen un comienzo, deben depender de Dios, y no tendrán otras vías de conocimiento o alcance de potencia sino en la medida que les ha sido concedido, y, por lo tanto, que si Él hizo esos seres cognoscentes, también hizo las partes menos excelentes de este universo, es decir, los seres inanimados; de donde quedará establecida su omnisciencia, su potencia y su providencia, y de allí se siguen necesariamente todos sus demás atributos; sin embargo, aunque todo esto baste, digo, para mejor aclarar esta cuestión un poco más, examinaremos las dudas que podrán suscitarse en contra.

§ 13. *Si es o no es material.* Primero. Quizá se diga que, aun cuando resulte tan claro como puede ofrecerlo una demostración, que tiene que haber un Ser eterno, y que ese Ser debe ser además cognoscente, no se sigue de allí, sin embargo, que ese ser no pueda ser material. Admitámoslo; pero de todos modos se sigue que hay un Dios, porque, si hay un Ser eterno, omnisciente y omnipotente, es de toda certeza que hay un Dios, independientemente de que se imagine ese Ser como material o no. Pero, según me pare-

ce, en esto estriba el peligro y el engaño de semejante suposición, a saber: que como no hay manera de eludir la demostración de que en efecto hay un Ser eterno y cognoscente, los hombres parciales hacia la materia admitirían de grado que ese Ser cognoscente es un ser material, y después, haciendo caso omiso en sus mentes o en sus discursos de la demostración por la cual se probó que un Ser eterno cognoscente necesariamente debe existir, acabarían alegando que todo es materia, y de este modo, negando a un Dios, es decir, a un Ser eterno cogitante; lo cual, lejos de confirmar su hipótesis, no serviría sino para destruirla. Porque si en opinión de esos hombres puede haber materia eterna, sin ningún Ser eterno cogitante, es que manifiestamente separan la materia y el pensamiento, y no suponen ninguna conexión necesaria entre la una y el otro, de suerte que establecen la necesidad de un espíritu eterno, pero no de la materia, puesto que ya se probó que inevitablemente debe admitirse un Ser eterno cogitante. Ahora bien, si el pensamiento y la materia pueden ser separados, la existencia eterna de la materia no se seguirá de la existencia eterna de un ser cogitante, y la suposición de esos hombres es vana.

§ 14. *No es material. Primero, porque cada partícula de materia no es cogitante.* Pero ahora veamos de qué modo pueden persuadirse, o persuadir a otros, de que este Ser eterno y pensante es material.

Primero. Quisiera preguntarles si creen que toda la materia, si cada partícula de materia, piensa. Me supongo que esto no lo admitirán, porque en tal caso habría tantos Seres eternos pensantes como hay partículas de materia, y, por lo tanto, una infinidad de dioses. Sin embargo, si no reconocen que la materia, como materia, es decir, que cada parte de la materia tan sea cogitante como es extensa, tendrán una tarea tan difícil para explicarse a sí mismos cómo puede haber un ser cogitante, partiendo de partículas no-cogitantes, como difícil sería explicar cómo puede haber un ser extenso, partiendo de partes inextensas, si se me permite la expresión.

§ 15. *Segundo. Una partícula única de materia no puede ser cogitante.* Segundo. Si toda la materia no es pensante, entonces, pregunto ahora si es sólo un átomo el que piensa. Esto es tan absurdo como lo otro, porque, entonces, este único átomo de materia tendrá que ser sólo él eterno, o no. Si sólo él es eterno, entonces sólo él, por un pensamiento poderoso o por su voluntad, hizo todo el resto de la materia; de manera que así tenemos la creación de

la materia por un pensamiento poderoso, que es lo que los materialistas no admiten. Porque, si suponen que un solo átomo pensante produjo todo el resto de la materia, no pueden atribuirle esa preeminencia sobre ningún otro fundamento que no sea la circunstancia de que es pensante, que es la única diferencia que se ha supuesto. Pero admitamos que sea en virtud de alguna otra razón que no seamos capaces de concebir, de todos modos se trata de una creación, y estos hombres tendrán que renunciar a su gran máxima, *ex nihilo nil fit* (nada se hace de nada). Si dicen que todo el resto de la materia es eterno, al igual que aquel átomo pensante, es tanto como decir lo que venga en gana, sólo que completamente absurdo. Porque eso de suponer que toda la materia sea eterna, y sin embargo pensar que una pequeña partícula está infinitamente por encima en conocimiento y en potencia sobre el resto, es algo que carece hasta de la menor apariencia de razón para fundar una hipótesis. Cada partícula de materia, en cuanto materia, es capaz de todas las mismas formas y movimientos de que sea capaz otra partícula; y reto a cualquiera a que, en conciencia, le añada alguna cosa a una de ellas que la sitúe por encima de otra.

§ 16. *Tercero. Es imposible que un sistema de materia no-cogitante sea cogitante.* Tercero. Si, pues, un solo átomo particular no puede ser ese Ser eterno pensante, ni tampoco toda la materia, en cuanto materia, es decir, que cada partícula de materia no puede serlo, únicamente resta suponer que algún cierto sistema de materia, debidamente combinado, sea ese Ser eterno y pensante. Me imagino que en esto consiste la noción acerca de Dios a que más se inclinarán los que piensan que se trata de un ser material, porque es la que les sugiere de un modo más inmediato el concepto común que tienen de sí mismos y de otros hombres, a quienes consideran como seres materiales pensantes. Pero esta fantasía, por más natural que sea, es no menos absurda que las otras; porque suponer que el Ser eterno pensante no es sino una composición de partículas de materia, siendo cada una de ellas no-cogitante, es tanto como adscribir toda la sabiduría y el conocimiento de ese Ser eterno a la sola yuxtaposición de las partes, lo cual no puede ser más absurdo. Porque las partículas no pensantes de materia, cualquiera que sea la manera en que se reúnan, no pueden, por ese motivo, recibir nada nuevo, salvo una nueva relación de posición, y es imposible que eso les comunique pensamiento y conocimiento.

§ 17. *Sea que estén en movimiento, sea en reposo.* Pero es más, o bien este sistema corpóreo tiene todas sus partes en reposo, o bien es un cierto movimiento de sus partes en lo que consiste su pensar. Si está en perfecto reposo, no será sino una masa, de manera que no podrá tener privilegio alguno sobre un átomo.

Si su pensar depende del movimiento de sus partes, entonces, todos los pensamientos que tenga deberán ser inevitablemente accidentales y limitados, puesto que, como todas las partículas que por movimiento causan el pensar carecen cada una de ellas de pensamiento, no pueden regular sus propios movimientos, y mucho menos ser reguladas por el pensamiento del todo, ya que ese pensamiento no es la causa del movimiento (porque en ese caso le sería anterior, y, por lo tanto, no lo tendría), sino su consecuencia, de suerte que de ese modo se le priva completamente de libertad, de potencia, de elección y de todo pensar sensato o acción. De manera que semejante ser pensante no será en nada mejor, ni más sabio que la pura materia ciega, puesto que reducir todo a movimientos accidentales sin dirección de una materia ciega, o bien a pensamientos dependientes de movimientos sin dirección de una materia ciega, es una y la misma cosa; y eso, sin mencionar la estrechez de unos tales pensamientos y de un tal conocimiento que dependerían del movimiento de unas tales partes. Pero no hace falta la enumeración de otros absurdos e imposibilidades de esta hipótesis (por más que abunde en ellos), además de cuanto ya hemos mencionado acerca del particular, puesto que, admitiendo que ese sistema pensante incluya toda la materia del universo o sólo una parte de ella, es imposible que ninguna partícula pueda conocer su propio movimiento o el de cualquiera otra partícula, o que el todo conozca el movimiento de cada una de las partículas, y que pueda, por lo tanto, regular sus propios pensamientos o movimientos, o, en verdad, es imposible que pueda tener nigún movimiento resultante de tal movimiento.

§ 18. *La materia no es co-eterna con una mente eterna.* Hay otros que quieren que la materia sea eterna, reconociendo a la vez que hay un Ser eterno, cogitante e inmaterial. Esto, si bien no niega el que haya un Dios, sin embargo, como niega una y la mayor parte de su obra, la creación, examinémoslo un poco. ¿Es preciso, acaso, que se admita que la materia es eterna? ¿Por qué? Porque no se puede concebir cómo puede hacerse de la nada. Pero entonces ¿por qué no te concibes a ti mismo como eterno? Contestarás, quizá, que porque hace veinte o cuarenta años comenzaste

a ser. Empero, si te pregunto qué es ese tú que comenzó a ser entonces, apenas podrás decírmelo. La materia de que estás hecho no comenzó a ser en ese entonces; porque si así fuera, no sería eterna, sino que tan sólo comenzó a forjarse de tal suerte y en tal forma como para componer tu cuerpo. Pero esa disposición de partículas no es ese *tú*, no constituye esa cosa pensante que tú eres (porque ahora estoy dialogando con quien admite un Ser eterno, inmaterial y pensante, pero que también admite una materia no pensante eterna); pero entonces ¿cuándo comenzó a ser esa cosa pensante? si jamás comenzó a ser, entonces tú has sido siempre una cosa pensante desde la eternidad, lo cual es tan absurdo que no me tomaré la molestia de refutarlo hasta que encuentre a alguien tan desprovisto de entendimiento que admita semejante noción. Si, por lo tanto, puedes conceder que una cosa pensante haya sido hecha de la nada (como es necesario que acontezca para todas las cosas no eternas) ¿por qué no admitir, entonces, que sea posible que una potencia igual haya hecho de la nada un ser material, con esta única diferencia: que tu experiencia te asegura de lo uno y no de lo otro? Aunque bien considerado el asunto, se advertirá que la creación de un espíritu no requiere una potencia menor que la necesaria para crear la materia. Es más, posiblemente, si nos emancipáramos de ciertas nociones vulgares y eleváramos nuestro pensamiento hasta la mayor altura que se pueda, para contemplar así más de cerca las cosas, quizá podríamos columbrar vagamente de qué manera pudo haber sido hecha al principio la materia, y cómo comenzó a existir en virtud del poder de aquel primer Ser eterno; pero advertiríamos que dar comienzo y ser a un espíritu, es un efecto más inconcebible del poder omnipotente. Empero, como esto quizá nos alejara demasiado de las nociones sobre las cuales está cimentada la actual filosofía en este mundo, no sería perdonable desviarse tanto de ellas, o de inquirir, en la medida que lo autoriza la gramática, si la opinión comúnmente establecida se opondría a ello; y especialmente no quisiera entrar aquí en semejantes lucubraciones, donde las doctrinas recibidas bastan para nuestros propósitos, y dejan fuera de duda que, una vez admitida la creación o el comienzo de alguna SUBSTANCIA cualquiera que sea, sacada de la nada, es posible suponer, con igual facilidad, la creación de cualquier otra, salvo al CREADOR mismo.

§ 19. Pero, objetarás: ¿no, acaso, es imposible admitir la formación de algo partiendo de la nada, puesto que no es posible que nosotros concibamos semejante cosa? Respondo que no. Primero, porque sería una sinrazón negar el poder de un Ser infinito, sólo

porque sus operaciones nos son incomprensibles. Hay otros efectos que, sin embargo, no negamos por el mismo motivo, o sea, porque no podamos concebir la manera en que se producen. No podemos concebir cómo un cuerpo puede mover otro cuerpo, salvo por impulso; sin embargo, ésa no es razón suficiente para obligarnos a negar que no sea posible otro modo, contra la experiencia constante que tenemos en nosotros mismos, en todos nuestros movimientos voluntarios, que se producen en nosotros por sólo la libre acción o el pensamiento de nuestra propia mente, y no son, ni pueden ser, los efectos del impulso o de la determinación del movimiento de la materia ciega, en o sobre nuestros cuerpos, porque, si así fuera, no estaría en nuestro poder o elección alterarlo. Por ejemplo, mi mano derecha escribe, mientras que mi mano izquierda permanece en reposo. ¿Qué es lo que causa el reposo de una, y el movimiento de la otra? Sólo mi voluntad, un pensamiento en mi mente; y basta que mi pensamiento cambie, para que mi mano derecha entre en reposo y mi mano izquierda se mueva. Esto es un hecho que no puede ser negado; explíquese y hágase inteligible, y entonces el paso siguiente será entender la creación; porque lo cierto es que estableciendo una nueva determinación al movimiento de los espíritus animales (de que algunos se valen para explicar el movimiento voluntario) no aclara ni un ápice la dificultad, ya que, en este caso, no es ni más ni menos difícil alterar la determinación del movimiento que producir el movimiento mismo, puesto que la nueva determinación que se dé a los espíritus animales tiene que ser producida, o inmediatamente por el pensamiento, o por algún otro cuerpo que el pensamiento les interponga, y que no estaba antes en su camino, de suerte que ese cuerpo deberá también su movimiento al pensamiento; pero en una y otra suposición, el movimiento queda tan ininteligible como antes. Por otra parte, es sobrestimarnos demasiado tratar de reducirlo todo a la estrecha medida de nuestra capacidad, y concluir como imposible de hacerse todo aquello cuya manera de hacerse sobrepasa nuestra comprensión. Eso equivale a hacer que nuestra comprensión sea infinita, o que Dios sea finito, puesto que limitamos lo que Él pueda hacer a lo que nosotros podemos concebir. Si no puedes entender las operaciones de tu propia mente finita, esa cosa pensante interna, no te sorprendas, entonces, de que no puedas comprender las operaciones de esa mente eterna infinita que hizo y que gobierna todas las cosas, y que el cielo de los cielos no puede contener.

CAPÍTULO XI

DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE LAS OTRAS COSAS

§ 1. *Únicamente se obtiene por la sensación.* El conocimiento de nuestro propio ser lo obtenemos por intuición. La existencia de Dios la razón claramente nos la hace conocer, según se ha mostrado.

El conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa solamente lo podemos obtener por la sensación; porque, como no hay ninguna conexión necesaria entre la existencia real y ninguna idea que el hombre tenga en su memoria, y como ninguna otra existencia, salvo la de Dios, tiene conexión necesaria con la existencia de ningún hombre en particular, resulta que ningún hombre particular puede conocer la existencia de ningún otro ser, salvo sólo cuando ese ser, por la operación que realiza sobre el hombre, se deja percibir por él. Porque el hecho de tener en la mente la idea de cualquier cosa no prueba la existencia de esa cosa más de lo que el retrato de un hombre probaría que ese hombre está en el mundo, o que las visiones de un sueño constituyen un relato verdadero.

§ 2. *Ejemplo: la blancura de este papel.* Por consiguiente, la recepción efectiva de ideas procedentes del exterior es lo que nos notifica la existencia de otras cosas, y nos da a conocer que, en ese momento, algo existe efectivamente fuera de nosotros, y que es causante de las ideas en nosotros, si bien, quizá, ni sabemos ni consideramos de qué manera se producen. Por ejemplo, mientras escribo esto, en virtud de que el papel afecta mis ojos, se produce en mi mente esa idea a la que doy el nombre de *blanco*, cualquiera que sea el objeto que la provoque en mí; y de esa manera conozco que esa cualidad o accidente (es decir, cuya apariencia ante mis ojos siempre causa esa idea) existe realmente, y que tiene un ser exterior a mí. Y sobre esto, la mayor seguridad que me es posible tener, y a la cual pueden aspirar mis facultades, es el testimonio de mis ojos, que son los únicos y propios jueces de esta cosa, y sobre cuyo testimonio tengo razón de descansar, como sobre algo tan cierto como que yo no puedo dudar, mientras escribo esto, de que veo negro y blanco y de que algo realmente existe que causa en mí esa sensación de que escribo o muevo mi mano. Ésa es una certidumbre como la mayor de que sea capaz la natu-

raleza humana, respecto a la existencia de cualquier cosa, salvo sólo la que el hombre tiene de la suya propia y de la de Dios.

§ 3. *Aunque esto no tenga la misma certeza que la demostración, de todos modos merece el nombre de conocimiento y prueba la existencia de las cosas fuera de nosotros.* Aunque la noticia que nos comunican nuestros sentidos, acerca de la existencia de las cosas fuera de nosotros, no sea del todo tan segura como nuestro conocimiento intuitivo, o como las deducciones de nuestra razón, cuando se ocupa en considerar las ideas claras abstractas de nuestra propia mente, sin embargo, se trata de una seguridad que merece el nombre de conocimiento. Si nos persuadimos de que nuestras facultades obran y nos informan debidamente acerca de la existencia de aquellos objetos que las afectan, aquella confianza no pasará por mal fundada. Porque me parece que nadie puede ser, en serio, tan escéptico, como para estar incierto acerca de la existencia de aquellas cosas que ve y siente. Por lo menos, quien pueda llegar a dudar hasta ese extremo (cualquiera que sean las dificultades que tenga consigo mismo), jamás podrá tener una polémica conmigo, puesto que nunca tendrá la seguridad de que yo afirmo algo contrario a su opinión. En cuanto a mí, pienso que Dios me ha dado suficiente seguridad respecto a la existencia de las cosas exteriores a mí, ya que, por sus diversas aplicaciones, puedo producir en mí mismo tanto el placer como el dolor, que es uno de los grandes asuntos de mi presente estado. Una cosa es segura: que la confianza en que, a ese respecto, nuestras facultades no nos engañan es la mayor seguridad que somos capaces de tener, por lo que toca a la existencia de los seres materiales. Porque no podemos hacer nada que no sea por el medio de nuestras facultades, ni podemos hablar del conocimiento mismo, sino por el auxilio de esas facultades que están adecuadas para aprehender hasta lo que el conocimiento sea. Pero aparte de la seguridad que recibimos de nuestros sentidos mismos, de que no yerran en los informes que nos comunican acerca de la existencia de las cosas fuera de nosotros cuando esas cosas los afectan, esa misma seguridad se ve corroborada por otras razones concurrentes.

§ 4. *Primero. Porque no podemos tener ideas sino por los conductos de los sentidos.* Primero. Es llano que esas percepciones se producen en nosotros por causas exteriores que afectan nuestros sentidos; porque quienes carecen de los órganos de cualquiera de los sentidos no pueden jamás lograr que las ideas pertenecientes a ese sentido se produzcan en sus mentes. Esto es harto evidente

para sufrir la duda, y, por lo tanto, no podemos menos de estar seguros que ingresan por los órganos de los sentidos, y de ningún otro modo. Es llano que los órganos mismos no las producen, porque, de lo contrario, los ojos de un hombre en la obscuridad producirían colores, y su nariz olería rosas durante el invierno; pero, en cambio, vemos que nadie gusta el sabor de una piña, hasta que va a las Indias donde se halla esa fruta, y hasta que la prueba.

§ 5. *Segundo. Porque una idea derivada de la sensación efectiva, y otra idea derivada de la memoria, constituyen percepciones muy distintas.* Segundo. Porque algunas veces advierto que no puedo evitar que se produzcan en mi mente esas ideas. Porque, cuando tengo los ojos cerrados o estoy en una habitación con las ventanas cerradas, aunque pueda a mi gusto recordar las ideas de luz o de sol, ideas que sensaciones anteriores alojaron en mi memoria, y asimismo pueda apartar de mí, cuando quiera, esas ideas y traer a vista las ideas del aroma de una rosa o el sabor del azúcar, sin embargo, si a mediodía vuelvo los ojos hacia el sol, no puedo evitar las ideas que en ese momento producen en mí la luz o el sol. De suerte que hay una diferencia manifiesta entre las ideas alojadas en mi memoria (sobre las cuales, si únicamente estuvieran allí, tendría constantemente el mismo poder para disponer de ellas y apartarlas a mi gusto) y aquellas que se me imponen y que no puedo evitar tener. Por lo tanto, es preciso que sea alguna causa exterior, y el enérgico obrar de algunos objetos fuera de mí, cuya eficacia no puedo resistir, lo que produce en mí esas ideas en mi mente, quiera yo o no quiera. Pero, además, nadie hay que no perciba en sí mismo la diferencia entre contemplar el sol, según tenga la idea de ese astro en su memoria, y contemplarlo efectivamente al verlo; dos cosas cuya percepción es tan distinta, que pocas de sus ideas son más distinguibles la una de la otra; y, por lo tanto, sabe con un conocimiento cierto que no son ambas efectos de la memoria, o acciones de su mente y meras fantasías interiores, sino que el ver efectivo tiene una causa exterior.

§ 6. *Tercero. Porque el placer o el dolor que acompañan la sensación efectiva no acompañan el retorno de esas ideas, cuando faltan los objetos exteriores.* Tercero. Añádase a lo dicho, que muchas de esas ideas se producen en nosotros con dolor, ideas que más tarde recordamos sin la menor ofensa. Así, cuando recordamos en la mente la idea del calor o del frío no experimentamos ninguna molestia, la cual, sin embargo, cuando la sentimos, nos causó des-

agrado, y cuando la repetimos, de hecho, nos lo vuelve a causar, lo que se ocasiona por el desorden que provocan en nuestros cuerpos los objetos externos, cuando se les aplican. Asimismo, recordamos el dolor del hambre, de la sed y de una jaqueca, sin sufrir dolor alguno; sin embargo, o esos dolores nunca nos molestarían, o bien nos molestarían constantemente cada vez que pensáramos en ellos, si no fueran otra cosa sino ideas flotando en nuestra mente, y apariencias que ocuparan nuestra imaginación, sin que hubiera en lo exterior la existencia real de las cosas que nos afectan desde afuera. Lo mismo cabe decir respecto al placer que acompaña ciertas sensaciones efectivas; y aunque las demostraciones matemáticas no dependen de los sentidos, sin embargo, el examen que se hace de ellas por medio de diagramas sirve mucho para dar crédito a la evidencia de nuestra vista, y parece otorgarle una certidumbre que se acerca a la de la demostración misma. Porque sería cosa bien extraña que un hombre admitiera como verdad innegable que dos ángulos de una figura, que mide por las líneas y por los ángulos de un diagrama, fueran el uno mayor que el otro, y que, sin embargo, dudara de la existencia de esas líneas y ángulos de que, mirándolos, se vale para hacer esa medición.

§ 7. *Cuarto. Nuestros sentidos se auxilian mutuamente en el testimonio que ofrecen respecto a la existencia de las cosas externas.* Cuarto. En muchos casos, nuestros sentidos son testigos de la verdad de los informes que cada uno de ellos nos proporciona acerca de la existencia de cosas sensibles externas a nosotros. Quien mira un fuego, puede, si acaso duda que se trate de una mera fantasía, comprobar su existencia sintiéndolo, y convencerse metiendo su mano en el fuego, la cual, seguramente, no experimentaría un dolor tan intenso si lo causara una pura idea o fantasma, a no ser que el dolor sea también una mera fantasía, el cual, sin embargo, no podrá volver a sentir por el mero recuerdo de la idea, una vez que la herida haya sanado.

Así, al escribir esto, veo que puedo cambiar la apariencia del papel, y, trazando las letras, decir de antemano qué idea nueva exhibirá en el momento siguiente inmediato, por el mero hecho de deslizar mi pluma sobre él; trazos que no aparecerán (por más que me lo imagine) si mi mano permanece en reposo, o si cierro los ojos, aunque haya movido mi pluma; y una vez trazados esos caracteres sobre el papel, ya no puedo menos de verlos después tal como son, es decir, no puedo menos de tener la idea de aquellas letras que yo hice. De donde resulta manifiesto que no se trata de un mero juego de mi propia imaginación, puesto que advierto

que los caracteres que fueron trazados según el mandato de mis pensamientos ya no los obedecen, y tampoco dejan de ser cuando así me lo imagino, sino que continúan afectando mis sentidos de una manera constante y regular, de acuerdo con las formas que tracé. A todo lo cual, si añadimos que la vista de esos caracteres provocarán en otro hombre los mismos sonidos que yo de antemano me propuse que provocaran, habrá muy poco motivo aún para poder dudar que esas palabras que escribí existan fuera de mí, ya que producen esa larga serie de sonidos regulares que afectan mis oídos, los cuales no pueden ser efecto de mi imaginación, ni mi memoria podría retenerlos en ese orden.

§ 8. *Esa certidumbre es tan grande cuanto requiere nuestra condición.* Sin embargo, si, a pesar de cuanto he dicho, todavía hay alguien que sea tan escéptico como para desconfiar de sus sentidos y para afirmar que todo cuanto vemos y oímos, sentimos y gustamos, cuanto pensamos y hacemos, durante toda nuestra existencia, no es sino la serie y la engañosa apariencia de un sueño prolongado que carece de toda realidad, de suerte que ponga así en cuestión la existencia de todas las cosas, o nuestro conocimiento de cualquier cosa, le rogaría que considere que, si todo es un sueño, entonces tan sólo está soñando que formula esa cuestión, de manera que poco importa si un hombre en estado de vigilia no la contesta. Sin embargo, puede soñar, si quiere, que le contesto lo siguiente: que la certidumbre acerca de la existencia de las cosas *in rerum natura,* una vez testimoniada por nuestros sentidos, no solamente es tan grande cuanto nuestra constitución permite, sino cuanto nuestra condición requiere. Porque, como nuestras facultades no están adaptadas a la total extensión del ser, ni para alcanzar un conocimiento perfecto, claro y comprehensivo de las cosas, libre de toda duda y escrúpulo, sino para la preservación de nosotros mismos, de quienes esas facultades son, y están acomodadas a los usos de la vida, cumplen bien su cometido con sólo proporcionarnos noticia cierta de aquellas cosas que nos convienen y de aquellas que no nos convienen. Porque, quien vea una bujía ardiendo y haya experimentado la fuerza de su flama al meter el dedo en ella, no abrigará muchas dudas acerca de que sea algo que existe fuera de él, algo que le daña y que le causa un dolor agudo; lo que constituye una seguridad suficientemente grande, ya que nadie requiere una certidumbre mayor para gobernar sus actos, que la que tiene la misma certidumbre de sus actos mismos. Y si nuestro soñador gusta probar si el calor ardiente de un horno de vidrio no es sino una errante imaginación de la fantasía de un

hombre adormecido, quizá al meter la mano dentro del horno se despierte a una certidumbre mayor de la que pueda apetecer, acerca de que se trata de algo más que una pura imagen. De suerte que esta evidencia es tan grande como podamos desearla, ya que es tan cierta para nosotros como lo son nuestro placer y nuestro dolor, es decir, la felicidad y la desgracia, más allá de las cuales no nos concierne el conocer o el ser. Semejante seguridad acerca de la existencia de las cosas exteriores a nosotros basta para dirigirnos en lograr el bien y en evitar el mal causados por esas cosas, que es el interés capital que tenemos en llegar a conocerlas.

§ 9. *Pero no alcanza más allá de la sensación efectiva.* En suma, pues, cuando nuestros sentidos comunican efectivamente una idea a nuestro entendimiento, no podemos menos de estar seguros de que en ese momento algo existe realmente fuera de nosotros, algo que afecta nuestros sentidos y que, por su conducto, da noticia de sí mismo a nuestras facultades de aprehensión, y de que en efecto produce esa idea que percibimos entonces; y no podemos desconfiar de su testimonio al grado de llegar a dudar si aquellas colecciones de ideas simples, que nuestros sentidos nos hacen ver reunidas, existen realmente juntas. Pero ese conocimiento se extiende hasta donde alcanza el testimonio actual de nuestros sentidos, ocupados con los objetos particulares que los afectan en ese momento, pero no va más allá. Y si percibí esa colección de ideas simples que habitualmente se llama un *hombre,* existiendo todas ellas reunidas hace un minuto, y ahora me encuentro solo, ya no podré tener la certeza de que ese mismo hombre exista ahora, ya que no hay ninguna conexión necesaria entre su existir hace un minuto y su existir ahora. De mil modos pudo haber dejado de ser, desde que recogí el testimonio de mis sentidos acerca de su existencia; y si no puedo estar seguro de que el último hombre que vi hoy está ahora en ser, menos seguridad podré tener de que lo está quien se halla más remoto de mis sentidos, y a quien no haya yo visto desde ayer o desde el año pasado, y mucho menos aún puedo estar seguro de la existencia de hombres que jamás vi. Por lo tanto, aunque sea altamente probable que ahora existen millones de hombres, sin embargo, mientras esto escribo estando solo, no tengo de ello esa certidumbre que estrictamente se llama el conocimiento, bien que la enorme probabilidad me coloca más allá de la duda, y autoriza de razonable el que yo haga varias cosas en la seguridad de que hay en ese momento hombres en el mundo, y aun hombres que yo conozco, con los que tengo trato. Pero esto es la probabilidad, no es el conocimiento.

§ 10. *Es locura esperar una demostración de todo.* De lo anterior podemos ver cuán estulta y vana cosa es que un hombre cuyo conocimiento es tan estrecho, y a quien la razón le ha sido otorgada para juzgar sobre la diferente evidencia y probabilidad de las cosas, y para gobernarse según eso, cuán vano, digo, es esperar obtener una demostración y una certidumbre acerca de aquellas cosas que no son capaces de ello, y rehusar el asentimiento a proposiciones muy racionales y obrar en oposición a verdades muy llanas y claras sólo porque no se pueden ofrecer con tanta evidencia como para vencer no ya la menor razón, sino aun el menor pretexto de duda. Quien en los negocios ordinarios de la vida no quisiera admitir nada que no estuviera directa y llanamente demostrado, sólo podría estar seguro en este mundo de perecer rápidamente. El provecho de su alimento y de su bebida no serían para él motivo bastante para tomarlos; y bien quisiera yo saber qué podría hacer sobre semejante fundamento, que no estuviera expuesto a la duda y a la objeción.

§ 11. *La existencia anterior se conoce por la memoria.* Del mismo modo que, cuando nuestros sentidos se ocupan efectivamente en algún objeto, conocemos que efectivamente existe, así también podemos estar seguros, por nuestra memoria, de que las cosas que hasta entonces han afectado nuestros sentidos han existido. Así, tenemos conocimiento de la existencia pasada de varias cosas, de las cuales, habiendo tenido noticia de ellas por nuestros sentidos, nuestra memoria retiene aún la idea; y en esto estamos más allá de toda duda, con tal de que recordemos bien. Pero este conocimiento no va más allá de cuanto nos habían informado antes nuestros sentidos. Así, viendo agua en este instante, es una verdad incuestionable para mí que el agua efectivamente existe; y recordando que la vi ayer, eso será también siempre verdadero; y mientras mi memoria lo retenga, será siempre una proposición indubitable para mí que el agua existió efectivamente el día 10 de julio de 1688, como también será igualmente verdadero que existía un cierto número de colores muy finos que yo vi entonces en una burbuja de esa agua; pero ahora, alejado enteramente de la vista del agua y de las burbujas, no conozco con mayor certidumbre que el agua exista ahora, que conozco que existan las burbujas y sus colores, ya que no hay mayor necesidad de que exista hoy el agua, porque existió ayer, que de que existan hoy las burbujas y los colores, porque existieron ayer, si bien es muchísimo más probable porque se ha observado que el agua continúa por mucho tiempo en existencia,

mientras que las burbujas y los colores que ostentan dejan rápidamente de ser.

§ 12. *La existencia de los espíritus no es cognoscible.* Cuáles sean las ideas que tenemos acerca de los espíritus y cómo las adquirimos es lo que ya he mostrado; pero si bien tenemos en la mente semejantes ideas, y sabemos que las tenemos allí, el hecho de tener ideas acerca de los espíritus no basta para darnos a conocer que semejantes cosas existan efectivamente fuera de nosotros, o que efectivamente haya unos espíritus finitos, ni ningunos otros seres espirituales, salvo el Dios eterno. Por revelación y por otras razones, tenemos fundamento para creer con seguridad que hay tales criaturas; pero como nuestros sentidos no son capaces de descubrirlas, carecemos de los medios para conocer sus existencias particulares. Porque no podemos saber mejor que hay unos espíritus finitos que realmente existan en razón de las ideas que tenemos en la mente acerca de ellos, que alguien pueda llegar a saber, por las ideas que tenga acerca de las hadas y de los centauros, que realmente existan unas cosas que respondan a esas ideas.

Y, por consiguiente, por lo que toca a la existencia de los espíritus finitos, así como a la de otras diversas cosas, es preciso conformarnos con la evidencia de la fe; pero, respecto a este asunto, las proposiciones universales ciertas están más allá de nuestro alcance. Porque, por más verdadero que sea, por ejemplo, que todos los espíritus inteligentes creados por Dios existen todavía, sin embargo, eso no podrá jamás formar parte de nuestro conocimiento cierto. Es posible concederles nuestro asentimiento a esas y otras proposiciones semejantes como a cosas altamente probables, pero me temo que, en nuestro actual estado, no son susceptibles de ser conocidas. Resulta, pues, que no debemos exigir demostraciones a otros, ni debemos empeñarnos nosotros mismos en la búsqueda de una certidumbre universal en todos aquellos asuntos en que no seamos capaces de ningún conocimiento que aquel que nos proporcionan nuestros sentidos respecto a tal o cual particular.

§ 13. *Las proposiciones particulares respecto a la existencia son cognoscibles.* De donde aparece que hay dos clases de proposiciones. *1)* Hay una clase de proposiciones tocantes a la existencia de cualquier cosa que responda a una tal idea; por ejemplo, si tengo en la mente la idea de un elefante, de un fénix, del movimiento o de un ángel, la primera y natural pregunta consiste en saber si semejante cosa existe en alguna parte; y este conocimiento es sólo de lo particular. Salvo la de Dios, ninguna existencia de ninguna cosa

fuera de nosotros puede conocerse con certidumbre más allá de lo que nos informan nuestros sentidos. *2)* Hay otra clase de proposiciones, en que se expresa la conformidad o inconformidad de nuestras ideas abstractas, y su dependencia mutua. Semejantes proposiciones pueden ser universales y ciertas. Así, teniendo la idea de Dios y de mí mismo, la de temor y obediencia, no puedo menos de estar seguro que Dios debe ser temido y obedecido por mí; y esta proposición será cierta, tocante al hombre en general, si me he forjado una idea abstracta de semejante especie de la cual soy yo un particular. Sin embargo, por más cierta que sea esta proposición, a saber: *que los hombres deben temer y obedecer a Dios,* no me prueba a mí la existencia de los hombres en el mundo, sino que será verdadera para todas las criaturas de esa especie, siempre que existan. La certidumbre de semejantes proposiciones generales depende del acuerdo o del desacuerdo que pueda descubrirse en esas ideas abstractas.

§ 14. *También las proposiciones generales relativas a las ideas abstractas.* En el primer caso, nuestro conocimiento es la consecuencia de la existencia de las cosas que producen ideas en nuestra mente por medio de los sentidos; en el segundo caso, el conocimiento es la consecuencia de las ideas (sean las que fueren), que están en nuestra mente, que producen allí proposiciones generales ciertas. Muchas de éstas han sido llamadas *aeternae veritatis,* y, en efecto, todas son eso; pero no porque todas o algunas de ellas hayan sido escritas en la mente de los hombres, ni porque ningunas de ellas fuesen proposiciones en la mente de alguien, hasta que, habiendo él formado las ideas abstractas, las haya unido o separado por afirmación o por negación, sino que, dondequiera que podamos suponer una criatura como es el hombre, dotado con aquellas facultades que tenemos, y, por lo tanto, provisto de ideas tales como las nuestras, es preciso concluir que, cuando aplique sus pensamientos a la consideración de sus ideas, necesariamente conocerá la verdad de ciertas proposiciones que se desprenderán del acuerdo o del desacuerdo que percibimos en sus propias ideas. Por eso, semejantes proposiciones se llaman *verdades eternas,* no porque sean proposiciones eternas formadas efectivamente, y anteriores al entendimiento que las forja en cualquier momento, ni tampoco porque estén impresas en la mente de acuerdo con algunos patrones que estén en algún sitio fuera de la mente, y que existan antes, sino porque, una vez que han sido hechas esas proposiciones sobre unas ideas abstractas, de manera que sean verdaderas, en cualquier momento que sea, pasado o porvenir, en que se suponga que sean

forjadas otra vez por una mente en que estén las ideas de que están compuestas, no dejarán de ser siempre efectivamente verdaderas. Porque, como se supone que los nombres significan perpetuamente una misma idea, y como las mismas ideas tienen inmutablemente las mismas relaciones, las unas respecto a las otras, será preciso que toda proposición, relativa a cualquier idea abstracta, que haya sido verdadera una vez, sea una verdad eterna.

Capítulo XII

SOBRE EL ADELANTO DE NUESTRO CONOCIMIENTO

§ 1. *El conocimiento no procede de las máximas.* Puesto que ha sido opinión común recibida entre los letrados que las máximas constituyen el fundamento de todo conocimiento, y que cada una de las ciencias estaba construída sobre ciertas *praecognita,* de donde el entendimiento habría de partir, y por las cuales se habría de gobernar en sus investigaciones relativas a los asuntos propios a esa ciencia, el camino trillado de las escuelas ha sido establecer, desde el principio, una o más proposiciones generales como los cimientos sobre los cuales se levantaría el conocimiento que habría de obtenerse acerca de esa materia. Esas doctrinas, así establecidas como cimientos de toda ciencia, fueron llamadas *principios,* como el punto de partida, sin que fuera preciso remontarse más atrás en las investigaciones, según ya lo hemos advertido.

§ 2. *Motivo de esa opinión.* Una circunstancia que probablemente haya dado ocasión a esa manera de proceder en las demás ciencias fue, según supongo, el buen éxito que parece tener en las matemáticas, donde, observándose que los hombres alcanzan gran certidumbre en sus conocimientos, esas ciencias vinieron, por excelencia, a ser llamadas μαθήματα y μάθησις, que significan *ciencia, cosas aprendidas, plenamente aprendidas,* puesto que son ciencias que, entre todas, tienen la mayor certidumbre, la mayor claridad y evidencia.

§ 3. *El conocimiento procede de la comparación de ideas claras y distintas.* Pero creo que si cualquiera considera la cosa con cuidado advertirá que el gran progreso y la certidumbre del conocimiento real que los hombres lograron en las ciencias matemáticas no se deben a la influencia de aquellos principios, ni se derivan

de ninguna ventaja peculiar que hayan recibido de dos o tres máximas generales establecidas como punto de partida, sino de las ideas claras, distintas y completas en que se ocuparon sus meditaciones, y de las relaciones de igualdad y de exceso tan claras que hay entre algunas de esas ideas, de suerte que tuvieron de ellas un conocimiento intuitivo, y por él tuvieron manera de descubrirlas en otras ideas, y todo ello sin el auxilio de aquellas máximas. Porque pregunto: ¿acaso un muchacho no puede conocer que su cuerpo es más grande que su dedo meñique, salvo en virtud del axioma de que *el todo es mayor que la parte,* ni tener la seguridad de ello, hasta que haya aprendido esa máxima? O bien: ¿una campesina no puede saber que habiendo recibido un chelín de una persona que le debe tres, y otro chelín también de otra persona que igualmente le debe tres, las restas de esas dos deudas son iguales? ¿No puede ella, digo, saber eso sin que alcance la certidumbre de su conocimiento por medio de esa máxima, *si tomas cantidades iguales de cantidades iguales, los restos serán iguales,* una máxima que quizá jamás oyó ni pensó en ella? Yo le ruego a cualquiera que considere, atento a lo que se ha dicho en otra parte, ¿qué es lo que la mayoría de la gente conoce primero y con más claridad: el caso particular, o la regla general, y cuál de estas dos cosas da vida y nacimiento a lo otro? Estas reglas generales no son sino el resultado de la comparación de nuestras ideas más generales y abstractas —que no son, a su vez, sino obra de la mente— hecha, como los nombres impuestos a ellas, para expeditar sus razonamientos y para formular en términos inteligibles y en reglas breves sus variadas y múltiples observaciones. Pero el conocimiento se inicia en la mente, y se funda en lo particular, aun cuando más tarde, quizá, ya no se advierta eso, ya que es natural a la mente (empeñada en adelantar su conocimiento) almacenar con mucho esmero esas nociones generales y utilizarlas como es debido, o sea, descargando a la memoria del estorboso peso de lo particular. Porque ruego a cualquiera que considere de qué manera un niño, o cualquiera, después de haberle dado a su cuerpo el nombre de *todo,* y a su dedo meñique el de *parte,* tiene una certidumbre mayor de que su cuerpo y su dedo meñique, juntos, son más grandes que sólo su dedo meñique, que la certidumbre que pudo haber tenido antes; o bien, que se considere qué conocimiento nuevo pueden darle acerca de su cuerpo esos dos términos relativos, que no pueda tener sin ellos. Pues ¿no podría, acaso, saber que su cuerpo es más grande que su dedo meñique, si su lenguaje fuera aún tan imperfecto que no contara con unos términos relativos tales como los de *todo* y *parte?* Pero pregunto, además, ¿una vez que tenga

esos nombres, cómo estará más seguro de que su cuerpo es un todo y de que su dedo meñique es una parte, de lo que estaba, o pudiera estar, acerca de que su cuerpo era más grande que su dedo meñique, antes de que hubiera aprendido esos términos? Cualquiera podrá dudar con la misma razón, o negar, que su dedo meñique es una parte de su cuerpo, como que es menor que su cuerpo. Y quien pueda dudar si es menor, podrá seguramente dudar si es una parte. De manera que la máxima, *el todo es mayor que la parte,* nunca puede utilizarse para probar que el dedo meñique es menor que el cuerpo, salvo cuando ya es inútil, o sea, cuando se invoca para convencerlo a uno de una verdad que ya sabe. Porque, quien no sabe con certeza que una porción de materia unida a otra porción de materia es mayor que cualquiera de las dos solas, jamás podrá llegar a saberlo con el auxilio de esos dos términos relativos, *el todo* y *la parte,* fórmense con ellos las máximas que se quiera.

§ 4. *Es peligroso construir sobre principios precarios.* Pero, sea lo que fuere en las matemáticas, si es más claro decir que restando una pulgada de una línea negra de dos pulgadas, y una pulgada de una línea roja de dos pulgadas, los restos de las dos líneas serán iguales, o bien, si es más claro decir: *si tomas cantidades iguales de cantidades iguales, los restos serán iguales*; cuáles, digo, de estas dos cosas es más clara y primeramente conocida, es algo que dejo a que lo resuelva quien guste, pues no es cuestión que interese a mi actual propósito. Lo que aquí interesa es averiguar, suponiendo que (en matemáticas) el camino más corto hacia el conocimiento sea comenzar por unas máximas generales, haciendo de ellas el fundamento de la investigación, averiguar, digo, si es un camino seguro tomar los principios que han sido establecidos en cualquier otra ciencia como si fueran verdades incuestionables y, por lo tanto, recibirlos sin examen, y darles adhesión sin sufrir que se dude de ellos, sólo porque los matemáticos han tenido la suerte, o han sido suficientemente honrados, de no emplear ningunos que no sean de suyo evidentes e innegables. Si eso es así, no sé qué no podrá pasar por verdad en la moral, y qué no podrá introducirse y probarse en la filosofía natural.

Permítase que sea recibido como seguro e indubitable aquel principio de algunos filósofos, de que *todo es materia y no hay ninguna otra cosa,* y será fácil ver, por los escritos de algunos que lo han revivido en nuestros días, a qué consecuencias nos llevará. Permítase que se acepte, con Polemón, que *el mundo es Dios,* o, con los estoicos, que *es el éter o el sol,* o, con Anaxímenes,

que *es el aire*; ¡qué teología, qué religión y qué culto no será preciso que tengamos! Nada puede ser tan peligroso como tomar de esa manera unos principios, sin reparos y sin examen; especialmente si se refieren a la moral, que influye en la vida de los hombres, y que establece un prejuicio para todas sus acciones. ¿Quién no esperará con justicia una diferente clase de vida de Aristipo, que ponía la felicidad en los placeres corporales, que de Antístenes, que hacía consistir la dicha en la virtud? Y quien, con Platón, ponga la beatitud en el conocimiento de Dios, elevará sus pensamientos a otras contemplaciones que aquellas de quienes no miran más allá de este grano de Tierra, y de esas cosas perecederas que nos ofrece. Quien, con Arquelao, establezca como principio que el bien y el mal, la honradez y la falta de honradez están determinados únicamente por las leyes, y no por la naturaleza, tendrá otra medida de la rectitud moral y de la pravedad, que aquellos que reconocen que estamos bajo el imperio de obligaciones anteriores a toda institución humana.

§ 5. *No es camino seguro hacia la verdad.* Si, por lo tanto, esos que pasan por ser principios no son seguros (lo que debemos poder saber de algún modo, a fin de distinguirlos de los que son dudosos), sino que solamente se convierten en seguros para nosotros en razón de un ciego asentimiento que les concedemos, es fácil que nos descarríen, y esos principios, en lugar de orientarnos hacia la verdad, no servirán sino para confirmarnos en el equívoco y en el error.

§ 6. *El camino consiste en comparar ideas claras y completas, designadas con nombres bien establecidos.* Mas, como el conocimiento de la certeza de los principios, así como el de todas las demás verdades, depende únicamente de la percepción que tenemos del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas, la manera de adelantar nuestro conocimiento no es, estoy seguro, recibir a ciegas y con una fe implícita comulgar con los principios, sino que es, me parece, adquirir y fijar en la mente unas ideas claras, distintas y completas, hasta donde eso sea posible, y anexarles unos nombres debidos y de significación invariable. Y así, quizá, sin ningunos otros principios, sino puramente considerando esas ideas y considerándolas las unas respecto a las otras, descubriendo su acuerdo y desacuerdo, y sus diversas relaciones, adquiriremos más conocimiento verdadero y claro mediante la observancia de esta regla única, que admitiendo unos principios, y de ese modo sometiendo nuestra mente a la discreción de otro.

§ 7. *El verdadero método de adelantar el conocimiento es mediante la consideración de nuestras ideas abstractas.* Es preciso, pues, si hemos de proceder según lo aconseja la razón, adaptar nuestros métodos de investigación a la naturaleza de las ideas que examinemos, y a la verdad que perseguimos. Las verdades generales y seguras no están fundadas sino en las relaciones de las ideas abstractas. Una sagaz y metódica aplicación de nuestros pensamientos, encaminada al hallazgo de esas relaciones, es el único camino para descubrir todo cuanto, con verdad y certeza, puede ponerse acerca de dichas ideas en proposiciones generales. Cuáles sean los pasos que deban darse para proceder de ese modo, eso es lo que aprenderemos en las escuelas de los matemáticos, quienes, partiendo de unos comienzos muy llanos y fáciles, procediendo por grados insensibles y por una cadena de raciocinios, avanzan hacia el descubrimiento y la demostración de verdades que, a primera vista, parecen estar más allá de la humana capacidad. El arte de encontrar pruebas, y los métodos admirables que han inventado para aislar y para ordenar aquellas ideas intermedias que demostrativamente enseñan la igualdad o desigualdad de cantidades que no se pueden comparar inmediatamente, es lo que los ha llevado tan lejos, y producido tan sorprendentes e inesperados descubrimientos. Pero no seré yo quien diga si, con el tiempo, pueda encontrarse algo semejante para otra clase de ideas, como lo ha sido para las ideas de magnitud. Esto sí creo que puedo decirlo: que si otras ideas, que sean a la vez la esencia real y la esencia nominal de sus especies, fueran estudiadas de la manera que es habitual entre los matemáticos, llevarían nuestros pensamientos más lejos y con mayor evidencia y claridad de lo que posiblemente nos inclinemos a imaginar.

§ 8. *Así, también la moral podrá aclararse más.* Esta reflexión me dio la necesaria confianza para ofrecer aquella conjetura que sugerí en el capítulo III (§§ 18 *ss.),* a saber: que la moral es susceptible de demostración al igual que las matemáticas. Porque, como las ideas que se refieren a la ética son todas esencias reales, y tales, me imagino, que tengan entre sí una conexión y un acuerdo descubribles, en la medida en que podamos encontrar sus relaciones, en esa medida lograremos poseer verdades ciertas, reales y generales. Y no dudo que, si se adoptara un método adecuado, una gran parte de la moral podría despejarse con esa claridad que no dejaría más razón de duda, a un hombre juicioso, que la que pu-

diera tener respecto de las verdades de proposiciones matemáticas que le hubieran sido demostradas.

§ 9. *Pero el conocimiento de los cuerpos únicamente puede progresar por la experiencia.* Pero, en nuestros empeños en la búsqueda del conocimiento de las substancias, la carencia de ideas adecuadas para semejante procedimiento nos obliga a seguir un método muy diferente. En este caso, no progresamos como en el anterior (en el cual nuestras ideas abstractas son esencias reales y también nominales), es decir, contemplando nuestras ideas y considerando sus relaciones y correspondencias. Esto, tocante a las substancias, nos sirve de poco por las razones que ya expusimos largamente en otra parte. De donde, me parece, resulta evidente que las substancias nos ofrecen poca materia para un conocimiento general, y que la mera contemplación de sus ideas abstractas no nos llevará más lejos en la investigación de la verdad y de la certidumbre. Mas ¿qué vamos a hacer, entonces, para el progreso de nuestro conocimiento de los seres substanciales? Será preciso tomar el camino contrario, ya que la carencia que tenemos de ideas acerca de las esencias reales de las substancias nos envía desde nuestros propios pensamientos hacia las cosas mismas, tales como existen. En este caso, pues, la experiencia tendrá que enseñarme lo que no puede enseñar la razón, y no es sino por pruebas de experiencia como yo puedo llegar a saber con certeza cuáles otras cualidades coexisten con aquellas incluídas en mi idea compleja; por ejemplo, si ese cuerpo amarillo, pesado, y fusible que llamo *oro,* es o no es maleable, experiencia que, sea cual fuere el resultado que arroje respecto al cuerpo particular examinado, no me da la seguridad de que acontezca lo mismo en todos o en cualquier otro cuerpo amarillo, pesado y fusible, salvo sólo en el que he experimentado, porque no es, en modo alguno, una consecuencia que pueda deducirse de mi idea compleja, ya que la necesidad o la incompatibilidad de la maleabilidad no guarda ninguna conexión visible con la combinación de ese color, ese peso y esa fusibilidad que se encuentren en cualquier cuerpo. Lo que acabo de decir aquí acerca de la esencia nominal del oro, suponiendo que consista en un cuerpo de un tal color determinado, de un tal peso y fusibilidad, seguirá siendo válido si le añadimos la maleabilidad, la fijeza y la solubilidad en agua regia. Nuestros raciocinios a partir de esas ideas no nos llevarán muy lejos en el descubrimiento seguro de las demás propiedades que se encuentren en las masas de materia donde aparezcan todas aquellas cualidades. Porque, como las demás propiedades no dependen de estas últimas, sino

de aquella desconocida esencia real, de donde también dependen éstas, no podemos descubrirlas por su conducto. No podemos ir más allá de donde nos conducen las ideas simples de la esencia nominal, que es muy poco más allá de sí mismas, de suerte que nos ofrecen muy escasas verdades que sean ciertas, universales y útiles. Porque, habiendo advertido por experiencia que ese trozo particular de materia (y todos los demás de ese mismo color, peso y fusibilidad sobre los cuales haya experimentado) es maleable, eso queda ahora incluído, quizá, dentro de mi idea compleja, queda incluído dentro de mi esencia nominal de oro. Pero aunque de esa manera haga consistir la idea compleja, a la cual le impongo el nombre de *oro,* de un mayor número de ideas simples que antes, sin embargo, como no contiene la esencia real de ninguna especie de cuerpo, no me sirve para conocer con certidumbre (digo para conocer, aunque quizá me sirva para conjeturar) las demás propiedades restantes de ese cuerpo, sino en la medida en que esas propiedades tengan una conexión visible con alguna o con todas las ideas simples que forman la esencia nominal. Por ejemplo, no puedo tener la certeza, en vista de esa idea compleja del oro que acabo de enunciar, si el oro es o no fijo, porque, como antes, no existe ninguna conexión necesaria, ni ninguna incompatibilidad necesaria que pueda descubrirse, entre una idea compleja de un cuerpo amarillo, pesado, fusible y maleable, entre esas cualidades, digo, y la fijeza, de manera que pueda yo conocer con certidumbre que en todo cuerpo que presente esas cualidades, en ese cuerpo tendrá necesariamente que presentarse la cualidad de la fijeza. Para alcanzar semejante certidumbre sobre este punto es preciso que recurra una vez más a la experiencia; y hasta donde ella llegue, hasta allí obtengo un conocimiento seguro, pero no más allá.

§ 10. *Eso puede procurar la conveniencia, pero no la ciencia.* No niego que un hombre habituado a realizar experimentos racionales y regulares no sea capaz de penetrar más en la naturaleza de los cuerpos, y conjeturar con mayor tino acerca de sus propiedades desconocidas, que uno que no tenga esa familiaridad; pero, con todo, esto no es, según ya dije, sino un juicio y una opinión, y no conocimiento y certeza. Esta manera de adquirir y de adelantar nuestro conocimiento acerca de las substancias, es decir, sólo por medio de la experiencia y de la historia, que es cuanto permite la flaqueza de nuestras facultades en este estado de mediocridad en que nos encontramos en este mundo, me hace sospechar que la filosofía natural no es capaz de constituirse en ciencia. Pienso que podemos aspirar a tener un conocimiento general muy escaso

acerca de las especies de los cuerpos y de sus diversas propiedades. Podemos, en efecto, tener experiencias y observaciones históricas de donde es posible sacar ventajas de bienestar y de salud, e incrementar de esa manera nuestro acervo de comodidades para la vida; pero más allá de esto, mucho me temo que nuestro talento no pueda pasar, y que nuestras facultades, según conjeturo, no puedan avanzar.

§ 11. *Estamos hechos para el conocimiento moral y para los adelantos naturales.* De lo anterior, parece obvio concluir que, puesto que nuestras facultades no son aptas para poder penetrar hasta la estructura interna y hasta las esencias reales de los cuerpos, y que, sin embargo, pueden descubrirnos llanamente el ser de un Dios y el conocimiento de nosotros mismos, lo suficiente para conducirnos hacia el descubrimiento plenario y claro de nuestro deber y de nuestro negocio principal, nos compete, en cuanto seres racionales, emplear esas nuestras facultades en aquello para lo cual están mejor adaptadas, y seguir las direcciones de la naturaleza, donde parece que quiere llevarnos. Porque es racional concluir que nuestra ocupación más propia consiste en esas investigaciones y en adquirir esa clase de conocimiento que esté más de acuerdo con nuestras capacidades naturales y que lleva consigo lo que más pueda importarnos, es decir, nuestra condición en un estado eterno. Creo, pues, poder concluir que la moral es la ciencia más propia y el gran negocio de los hombres en general (quienes están interesados y a la vez equipados para buscar su *summum bonum),* así como otras artes que se refieren a las diversas partes de la naturaleza, son provincia y competencia del talento de algunos hombres en particular, para el uso común de la vida humana, y para su propia subsistencia en este mundo. Para advertir qué importancia puede tener en la vida humana el descubrimiento de un cuerpo natural y de sus propiedades, podemos citar como ejemplo convincente todo el vasto continente de América, donde la ignorancia en las artes útiles y la carencia de la mayor parte de las comodidades de la vida, en un país que abunda en toda clase de riquezas naturales, pueden atribuirse, me parece, a la ignorancia de sus habitantes de algo que se encuentra en una piedra muy común y despreciable: me refiero al mineral de hierro. Y cualquiera que sea la opinión que tengamos acerca de nuestro ingenio o de nuestros adelantos en esta parte del mundo, donde parecen rivalizar el conocimiento y la abundancia, lo cierto es que, quien reflexione detenidamente en el asunto, supongo que se convencerá sin lugar a duda de que si se perdiera entre

nosotros el uso del hierro, en pocos siglos nos veríamos reducidos inevitablemente a las necesidades materiales y a la ignorancia de los antiguos salvajes americanos, cuyos talentos naturales y previsión en nada se quedan cortos respecto a los de las naciones más florecientes y políticas. De manera que quien por vez primera dio a conocer el uso de ese solo mineral despreciable puede, con verdad, llamarse padre de las artes y el autor de la abundancia.

§ 12. *Pero debemos cuidarnos de hipótesis y de principios equivocados.* Pero no quiero, por eso, que se considere que desestimo el estudio de la naturaleza, o que pretendo disuadir a nadie de entregarse a él. Convengo gustosamente en que la contemplación de sus obras nos brinda la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor; y en que, si ese estudio va bien dirigido, puede acarrear un beneficio mayor a la humanidad que esos monumentos de caridad ejemplar, que han sido levantados a tan gran costo por los fundadores de hospitales y de casas de beneficencia. Quien primeramente inventó el arte de la imprenta, quien descubrió el uso del compás magnético, o quien divulgó la virtud y el uso de la quinina, ha contribuído más a la propagación del conocimiento, a la provisión e incremento de bienes utiles, y ha salvado a más hombres de la tumba que quienes han fundado colegios, casas de labor y hospitales. Todo cuanto pretendo decir es que no debemos dejarnos arrastrar confiadamente por la opinión o por las esperanzas acerca de tener un conocimiento allí donde no es posible que lo tengamos, o por las maneras que no pueden proporcionarlo; que no debemos aceptar sistemas dudosos como si fueran ciencias completas, ni nociones ininteligibles como si se tratara de demostraciones científicas. Respecto al conocimiento de los cuerpos, debemos conformarnos con adivinar lo que se pueda a base de los experimentos particulares, ya que no podemos, partiendo del descubrimiento de sus esencias reales, aprehender de un golpe colecciones enteras, y en conjunto comprender la naturaleza y las propiedades de toda una especie. Allí donde nuestra investigación se atiene a la coexistencia o a la repugnancia a coexistir que no podamos descubrir por la mera contemplación de nuestras ideas, allí tienen que ser la experiencia, la observación y la historia natural las que, por conducto de nuestros sentidos y al menudeo, nos ofrezcan alguna penetración respecto a las substancias corporales. El conocimiento de los cuerpos tenemos que adquirirlo por medio de nuestros sentidos, empleándolos cautelosamente en la tarea de advertir las cualidades de los cuerpos y sus operaciones recíprocas. En cuanto a lo que en este mundo esperemos conocer tocante a

los espíritus puros, me parece que es necesario atenernos a lo que nos diga la revelación. Quien se ponga a considerar lo poco que han servido para promover el conocimiento verdadero, o para satisfacer las investigaciones de los hombres sensatos en la búsqueda de adelantos verdaderos, las máximas generales, los principios precarios y las hipótesis formuladas a la ligera; quien considere, digo, lo poco que, durante muchos siglos juntos, ha servido el partir de esas máximas, principios e hipótesis en el progreso de los hombres hacia el conocimiento de la filosofía natural, sabrá admitir que debemos agradecer a quienes, en esta edad nuestra, han tomado otro camino y han abierto para nosotros, si no un modo que conduzca tan fácilmente a una docta ignorancia, sí un modo más seguro hacia un conocimiento provechoso.

§ 13. *El verdadero uso de las hipótesis.* No es que no debamos emplear ninguna hipótesis probable para explicar algún fenómeno de la naturaleza. Las hipótesis, con tal de que estén bien formuladas, son por lo menos grandes auxilios para la memoria, y frecuentemente nos dirigen hacia nuevos descubrimientos. Lo que he querido decir es que no debemos abrazar ninguna con demasiada precipitación (lo que la mente, siempre deseosa de penetrar hasta la causa de las cosas y de apoyarse en algunos principios, tiende fácilmente a hacer), hasta no haber examinado con esmero las particularidades del caso, y haber realizado varios experimentos en aquella cosa que pretendamos explicar por medio de la hipótesis, para así ver si contesta debidamente, si nuestros principios nos acompañan en todo, y que no resulten tan incompatibles respecto a nuestro fenómeno examinado, como parecen compadecerse con otro y explicarlo. Y por lo menos debemos cuidarnos que el nombre de *principios* no nos engañe, ni se nos imponga haciéndonos recibir por verdad incuestionable lo que en realidad no es, en el mejor caso, sino una conjetura muy dudosa, tales como son la mayoría (casi dije todas) de las hipótesis formuladas en la filosofía natural.

§ 14. *Tener ideas claras y distintas con nombres bien establecidos, y comenzar por advertir aquellas que muestran su acuerdo o su desacuerdo, tales son las maneras de incrementar nuestro conocimiento.* Pero, independientemente de que la filosofía natural sea o no capaz de alcanzar un conocimiento seguro, me parece que, en suma, las maneras de ampliar nuestro conocimiento en la medida en que somos capaces, son estas dos:

Primero. Lo primero es adquirir y establecer en la mente ideas determinadas de aquellas cosas de las que tenemos nombres espe-

cíficos, por lo menos de todas aquellas que queremos considerar, y sobre las cuales deseamos raciocinar e incrementar nuestro conocimiento. Y si son ideas específicas de substancias, también debemos tratar de tenerlas tan completas como podamos, con lo que quiero decir que debemos reunir tantas ideas simples cuantas, habiéndose observado que constantemente coexisten, puedan determinar perfectamente la especie; y cada una de esas ideas simples, que constituyen los ingredientes de nuestras ideas complejas, deben ser claras y distintas en nuestra mente. Porque, como es evidente que nuestro conocimiento no puede exceder nuestras ideas, en la medida en que sean imperfectas, confusas u obscuras, no podemos esperar llegar a tener un conocimiento seguro, perfecto o claro.

Segundo. El otro modo consiste en el arte de encontrar aquellas ideas intermedias que puedan mostrarnos el acuerdo o la repugnancia entre otras ideas que no pueden ser comparadas inmediatamente.

§ 15. *Las matemáticas nos ofrecen un ejemplo.* Que ésas sean las dos maneras (y no el confiarse en unas máximas, y en sacar consecuencias de algunas proposiciones generales) que constituyen el método adecuado para el adelantamiento de nuestros conocimientos respecto a las ideas de otros modos, además de los de cantidad, es lo que fácilmente nos ilustrará la consideración del conocimiento matemático. En este tipo de conocimiento advertimos, lo primero, que quien no tenga una idea clara y perfecta de aquellos ángulos o figuras acerca de los cuales desea saber algo será completamente incapaz de alcanzar ningún conocimiento a ese respecto. Basta suponer, en efecto, que un hombre no tenga una idea perfecta y exacta de un ángulo recto, de un triángulo escaleno, o de un trapecio, para poder estar completamente seguro de que en vano se afanará por lograr alguna demostración acerca de esas figuras. Pero, además, es evidente que no fue la influencia de aquellas máximas que las matemáticas aceptan como principios las que han llevado a los maestros en esa ciencia a los sorprendentes descubrimientos que han hecho. Admitamos que un hombre inteligente conozca con gran perfección todas las máximas que se emplean por lo general en las matemáticas, y que considere su alcance y sus consecuencias cuanto él quiera; con semejante auxilio no llegará siquiera a saber, según me parece, que el cuadrado de la hipotenusa en un triángulo recto es igual al cuadrado de los dos catetos. El saber que *el todo es igual a todas sus partes,* y que *si tomas cantidades iguales de cantidades iguales, el resto será igual,* etc., no le habrá servido de nada para alcanzar aquella

demostración; y creo que un hombre puede meditar cuanto quiera sobre esos axiomas, sin que llegue jamás a ver ni un ápice más de verdades matemáticas. Estas han sido descubiertas por otra aplicación del pensamiento; la mente tuvo a la vista otros objetos, otras consideraciones bien diferentes de esas máximas, cuando por vez primera alcanzó el conocimiento de esa clase de verdades matemáticas que no pueden admirar bastante esos hombres que, bien compenetrados de aquellas máximas, ignoran, sin embargo, los métodos empleados por quienes por primera vez hicieron aquellas demostraciones. ¿Y quién podrá adivinar qué métodos no se llegarán a inventar para la ampliación de nuestro conocimiento en otras provincias del saber, métodos que sean lo que el álgebra es para las matemáticas, y que ha sido tan eficaz para encontrar las ideas de cantidades que sirven para medir otras ideas, cuya igualdad o proporción difícilmente o nunca llegaríamos a conocer, careciendo de aquel auxilio?

Capítulo XIII

OTRAS CONSIDERACIONES ADICIONALES SOBRE NUESTRO CONOCIMIENTO

§ 1. *Nuestro conocimiento es en parte necesario y en parte es voluntario.* Nuestro conocimiento, como en otras cosas, tiene a este respecto una gran conformidad con nuestra vista, que no es del todo necesario, ni del todo voluntario. Si nuestro conocimiento fuera completamente necesario, el conocimiento que tuvieran todos los hombres sería, no sólo el mismo, sino que cada hombre conocería cuanto es cognoscible; y si fuera completamente voluntario, como a algunos hombres les importa tan poco o le conceden tan escaso valor, habría algunos que tendrían poquísimo, o no tendrían absolutamente ninguno. Los hombres que estén dotados de sentidos no pueden menos de recibir algunas ideas por ese conducto; y si tienen memoria, no podrán menos de retener algunas de esas ideas; y si poseen alguna facultad para distinguir, no pueden menos de percibir el acuerdo o el desacuerdo que exista entre algunas de ellas; del mismo modo que, quien tenga ojos, con tal de que los abra en pleno día, no puede menos de ver algunos objetos, y percibir diferencias entre ellos. Pero aunque un hombre con los ojos abiertos a la luz no puede menos de ver, hay, sin embargo, ciertos objetos hacia los cuales depende de él

que vuelva la mirada, si lo quiere. Puede tener a su alcance, por ejemplo, un libro que contenga ilustraciones o relatos que sean capaces de gustarle o de instruirlo; pero puede no tener nunca la voluntad de abrirlo, nunca tomarse el trabajo de mirarlo.

§ 2. *La aplicación es voluntaria; pero conocemos las cosas como son, no como deseamos.* Otra cosa hay también en poder del hombre, y es que, aunque a veces vuelva la mirada hacia un objeto, sin embargo puede elegir el examinarlo detenidamente y fijar en él su atención cuidadosa para observar con exactitud todo cuanto le ofrece a su mirada. Sin embargo, lo que en efecto ve, no puede menos de verlo como lo ve. No depende de su voluntad ver negro aquello que es amarillo, ni el persuadirse a sí mismo de que algo que lo está quemando se sienta como frío. La tierra no aparecerá engalanada de flores, ni los campos cubiertos de verdura, siempre que a alguien se le venga en gana: en el frío invierno, no podrá menos de verlos blancos y nevados, con tal de que se asome a mirarlos. Y justamente eso acontece respecto a nuestro entendimiento: lo voluntario de nuestro conocer únicamente es el efecto del empleo o del no empleo de cualquiera de nuestras facultades respecto a tal o cual clase de objetos, y el examen más o menos exacto que hagamos de ellos; pero una vez que hayamos empleado esas facultades, nuestra voluntad carece de todo poder para determinar de un modo u otro el conocimiento de la mente; eso lo hacen los objetos mismos, en la medida en que se les descubre con claridad. Por lo tanto, en la medida en que los sentidos de los hombres se ven afectados por los objetos externos, la mente no puede menos de recibir esas ideas que ellos le ofrecen e informarse de la existencia de cosas afuera de ella; y en la medida en que los pensamientos de los hombres tengan por objeto sus propias y determinadas ideas no pueden menos, en alguna proporción, de percibir el acuerdo o el desacuerdo que pueda existir entre algunas de ellas, lo cual es, en esa medida, tener algún conocimiento; y si tienen nombres para esas ideas que han considerado de esa manera, será preciso que estén seguros de la verdad de aquellas proposiciones en que se exprese aquel acuerdo o desacuerdo que percibieron en dichas ideas, y que queden indubitablemente convencidos de esas verdades. Porque lo que un hombre ve no puede menos de verlo, y lo que percibe no puede menos de conocer que lo percibe.

§ 3. *Ejemplo en los números y en la religión natural.* Así, quien ya tenga las ideas de los números, y que se haya tomado el traba-

jo de comparar uno, dos y tres, con seis, no puede menos de conocer que son iguales. Quien ya tenga la idea de un triángulo y haya encontrado la manera de medir sus ángulos y sus magnitudes, estará seguro de que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, y tan no podrá dudar más de eso, que de esta verdad: que *es imposible que lo mismo sea y no sea.*

De parecida manera, quien tenga ya la idea de un ser inteligente, pero frágil y débil, creado por y dependiente de otro Ser que es eterno, omnipotente, todo sabiduría y bondad, sabrá con igual certidumbre que el hombre debe honrar, temer y obedecer a Dios como que el sol brilla cuando lo ve. Porque, con sólo que tenga en la mente las ideas de dos tales seres, y que vuelva hacia ellas sus pensamientos para considerarlas, descubrirá que el ser inferior, finito y dependiente está en la obligación de obedecer al Ser supremo e infinito, con la misma certeza con que descubrirá que tres más cuatro más siete, son menos que quince, con sólo que haga el cómputo de esos números; y no estará menos seguro de aquello que lo está acerca de que el sol ha salido, con tal de que en una mañana despejada dirija su mirada hacia ese astro. Sin embargo, por más seguras, por más claras que sean esas verdades, podrá ignorar algunas o todas quien jamás se tome el trabajo de emplear sus facultades como debe hacerlo, a fin de informarse acerca de ellas.

Capítulo XIV

DEL JUICIO

§ 1. *Puesto que nuestro conocimiento es limitado, requerimos algo más.* Puesto que las facultades del entendimiento han sido dadas al hombre, no meramente para la especulación, sino también para la conducta de la vida, el hombre se hallaría muy extraviado si tan sólo tuviera, para dirigirlo, aquello que tenga la certidumbre del conocimiento verdadero. Porque, como ese conocimiento, según hemos visto, es de poco alcance y escaso, frecuentemente el hombre se encontraría en las tinieblas, y en la mayoría de las acciones de su vida se vería inmovilizado, si no fuera porque tiene algo que sirve para guiarlo en la ausencia de un conocimiento claro y seguro. Quien no quiera comer hasta que se le demuestre que los alimentos lo nutren; quien no se quiera mover hasta que no sepa infaliblemente que el negocio que trata tendrá éxito, le quedará bien poco que hacer, salvo quedar en reposo y morir.

§ 2. *Cómo debe utilizarse este estado crepuscular.* Por lo tanto, así como Dios ha colocado algunas cosas en plena luz del día, así como nos ha proporcionado algún conocimiento seguro, aunque limitado a pocas cosas en comparación, probablemente como una cata de lo que son capaces de conocer las criaturas intelectuales, a fin de excitar en nosotros un anhelo y el esfuerzo por lograr un estado mejor, así, también, en la mayor parte de nuestros intereses, Dios nos ha proporcionado el crepúsculo, permítaseme la expresión, de la probabilidad, el adecuado, supongo, a ese estado de mediocridad y de prueba en que se ha servido ponernos aquí en este mundo, con el fin de reprimir de ese modo nuestra excesiva confianza y presunción, al hacernos ver sensiblemente, por una diaria experiencia, nuestra miopía y la facilidad con que podemos caer en error: sentimiento que tiene por objeto ser una constante admonición, para que gastemos los días de este nuestro peregrinaje en la busca industriosa y esmerada y en el seguimiento de ese camino que podrá conducirnos a un estado de mayor perfección. Porque es altamente racional pensar, aun si la revelación hubiere guardado silencio al respecto, que así como los hombres empleen aquí los talentos que Dios les ha concedido, así recibirán su recompensa al caer el día, cuando su sol se oculte y la noche venga a poner fin a sus trabajos.

§ 3. *El juicio suple la falta de conocimiento.* La facultad que Dios le ha concedido al hombre para suplir la falta de un conocimiento claro y seguro, en los casos en que éste no puede obtenerse, es el *juicio;* mediante el cual la mente supone que sus ideas guardan un acuerdo o un desacuerdo, o lo que es lo mismo, supone que alguna proposición es verdadera o falsa, sin haber percibido una evidencia demostrativa en la prueba. Algunas veces la mente ejercita este juicio por necesidad, cuando no es posible tener pruebas demostrativas y un conocimiento seguro, y algunas veces lo ejercita por pereza, por falta de habilidad o por precipitación, aun cuando se trate de casos en que es posible obtener pruebas demostrativas y seguras. Es frecuente que los hombres no se detengan a examinar con esmero el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas que tienen el deseo o el interés de conocer, sino que, ya por incapacidad de conceder una atención como requiere una larga serie de razonamientos, ya por impaciencia, se limitan a echar una mirada superficial a las pruebas o las ignoran del todo, de manera que, sin haber aclarado la demostración, determinan el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas, como quien dice a vista de pájaro, y

aceptan lo uno o lo otro, según les parezca más verosímil, a base de un examen tan ligero. Esta facultad de la mente, cuando se ejercita de un modo inmediato acerca de las cosas, se llama *juicio*; cuando tiene por objeto verdades contenidas en palabras, comúnmente se le llama *asentimiento* o *disentimiento*, y como es ésa la manera más habitual que tiene la mente en el empleo de esa facultad, hablaré de ella con esos nombres, por ser los que menos se prestan a equívoco en nuestro lenguaje.

§ 4. *El juicio consiste en un presumir que las cosas sean de alguna manera, sin percibirlo.* Resulta, pues, que la mente tiene dos facultades que se refieren a la verdad y a la falsedad.

Primero. *El conocimiento,* por el cual la mente percibe con certeza y queda indubitablemente satisfecha acerca del acuerdo o del desacuerdo entre cualesquiera ideas.

Segundo. *El juicio,* que es un reunir o separar ideas en la mente, cuando su acuerdo o desacuerdo seguro no es percibido, sino meramente presumido, o sea, según lo indica la palabra, cuando se asume que así es, antes de que se sepa seguramente. Y si las ideas han sido reunidas o separadas, como son en realidad las cosas, en tal caso tenemos un *juicio correcto.*

Capítulo XV

DE LA PROBABILIDAD

§ 1. *La probabilidad es la apariencia del acuerdo de las ideas, sobre pruebas falibles.* Así como la demostración es mostrar el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas, por medio de la intervención de una o más pruebas que tienen entre sí una conexión constante, inmutable y visible, así la probabilidad no es sino la apariencia de un tal acuerdo o desacuerdo, por la intervención de pruebas cuya conexión no es constante e inmutable, o, por lo menos, que no se percibe que lo sea, pero que es o parece serlo así por lo regular, y basta para inducir a la mente a juzgar que la proposición es verdadera o falsa, más bien que lo contrario. Por ejemplo, en la demostración de que *los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos,* un hombre percibe la conexión segura e inmutable de igualdad que hay entre los tres ángulos de un triángulo y las ideas intermedias de que se hace uso para probar su igualdad con dos rectos; y así, por un conocimiento

intuitivo del acuerdo o desacuerdo de las ideas intermedias empleadas en cada paso de la progresión, toda la serie se continúa con una evidencia que muestra claramente el acuerdo o el desacuerdo de aquellos tres ángulos, en igualdad, respecto a dos ángulos rectos. De esta manera, aquel hombre adquiere un conocimiento seguro de que así es en efecto. Pero otro hombre que nunca se haya molestado en observar la demostración, al oír que un matemático, hombre veraz, afirma que *los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos,* asiente en ello, es decir, lo recibe como verdad. En este caso, el fundamento de su asentimiento es la probabilidad de la cosa, ya que la prueba es de aquellas que, por lo regular, llevan consigo la verdad, y que el hombre, basado en cuyo testimonio la recibe, no es de los que acostumbran afirmar nada contrario o ajeno a lo que conoce, especialmente en asuntos de esta índole. De suerte que aquello que causa su asentimiento a esta proposición: *los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos,* aquello que lo hace aceptar que esas ideas guardan un acuerdo, sin conocer que así sea, es la acostumbrada veracidad de quien habla, comprobada en otros casos, o la veracidad que le supone en el caso particular.

§ 2. *Es para suplir la falta de conocimiento.* Como nuestro conocimiento es muy estrecho, según se ha mostrado, y como no tenemos la felicidad suficiente de poder encontrar la verdad segura en todas las cosas que tenemos ocasión de considerar, la mayoría de las proposiciones sobre las cuales pensamos, razonamos, disertamos y hasta obramos son tales que no podemos tener acerca de su verdad un conocimiento indubitable. Sin embargo, algunas de ellas se acercan tanto a la certidumbre que no las ponemos en duda, sino que les concedemos nuestro asentimiento con la misma firmeza, y obramos sobre ese asentimiento con la misma resolución que si se tratase de proposiciones infaliblemente demostradas, y como si nuestro conocimiento acerca de ellas fuera perfecto y seguro. Pero, como en esto hay grados, desde lo más vecino a la certidumbre y a la demostración hasta la improbabilidad y la inverosimilitud, y aun hasta los confines de lo imposible, y como también hay grados en el asentimiento, desde una plena seguridad y confianza hasta la conjetura, la duda y la desconfianza, me ocuparé en seguida (habiendo, según creo, encontrado los límites del conocimiento y de la certidumbre humanos) en considerar los diversos grados y fundamentos de la probabilidad. y del asentimiento o fe.

§ 3. *Puesto que nos hace presumir que las cosas son verdaderas antes de saber que lo son.* La probabilidad es la verosimilitud de que una cosa sea verdadera; el término mismo denota una proposición para la cual existen argumentos o pruebas que la permiten pasar o ser recibida como verdadera. El trato que la mente otorga a esa clase de proposiciones se llama *creencia, asentimiento* u *opinión,* que consiste en la admisión de cualquier proposición como verdadera, en vista de argumentos o pruebas que logran persuadirnos de recibirla por verdadera, pero sin ofrecernos un conocimiento seguro de que lo sea. Y en esto estriba la diferencia entre la probabilidad y la certidumbre, entre la fe y el conocimiento, a saber: que en todas las partes del conocimiento hay intuición, de manera que cada idea inmediata, cada paso, tiene su conexión visible y segura; pero eso no acontece respecto a la *creencia.* Aquello que me hace creer es algo extraño a la cosa que creo; algo que no está unido de manera evidente por ambos lados, y que, por eso, no patentiza el acuerdo o el desacuerdo de las ideas que están bajo consideración.

§ 4. *Los fundamentos de la probabilidad son dos: la conformidad con nuestra propia experiencia, o el testimonio de la experiencia de los otros.* En consecuencia, puesto que la probabilidad sirve para suplir el defecto de nuestro conocimiento y para guiarnos donde éste falla, ella se refiere siempre a proposiciones de las que carecemos de certidumbre, teniendo tan sólo ciertas incitaciones que nos invitan a recibirlas por verdaderas. Y he aquí, en resumen, los fundamentos de la probabilidad.

Primero. La conformidad que ofrezca cualquier cosa con lo que conocemos, o con nuestra observación y experiencia.

Segundo. El testimonio de otros, garantizado por sus observaciones y experiencias. Respecto al testimonio de otros, es preciso considerar, *1)* el número, *2)* la integridad, *3)* la habilidad de los testigos, *4)* el propósito del autor, cuando se trate de un testimonio deducido de un libro citado, *5)* la congruencia de las partes del relato y de sus circunstancias, *6)* los testimonios contrarios.

§ 5. *En esto, es necesario examinar todas las razones en pro y en contra, antes de juzgar.* Como a la probabilidad le falta esa evidencia intuitiva que infaliblemente determina al entendimiento y produce un conocimiento seguro, la mente, si ha de proceder racionalmente, deberá examinar todos los fundamentos de la probabilidad, para ver cómo, en más o en menos, están en pro o en

contra de cualquier proposición probable, antes de concederle su asentimiento o antes de disentir de ella; y, después de haber ponderado debidamente el todo, debe rechazar o admitir la proposición con un asentimiento más o menos firme, según la preponderancia de los fundamentos de probabilidad que haya de un lado u otro.

Por ejemplo, si yo mismo veo a un hombre caminando sobre el hielo, eso excede la probabilidad: se trata de un conocimiento. Pero si otro hombre me dice que en Inglaterra, durante un invierno crudo, vio a un hombre caminando sobre el agua endurecida por el frío, es algo tan conforme con lo que habitualmente se observa que estoy dispuesto, por la naturaleza de la cosa misma, a concederle mi asentimiento, a no ser que concurra en el relato alguna sospecha manifiesta acerca del hecho relatado. Pero si se dice lo mismo a alguien nacido entre los trópicos, que nunca haya visto ni oído semejante cosa, en ese caso toda la probabilidad recae en el valor del testimonio; y, según que los narradores sean más en número, y de mayor crédito, y que no tengan interés en hablar contra la verdad, el hecho será recibido con más o menos grado de creencia. Sin embargo, tratándose de un hombre cuya experiencia sea completamente contraria, y que jamás haya oído de un hecho semejante, el crédito del testigo más digno de fe apenas podrá inducir a creencia. Así le aconteció a un embajador holandés, quien, informando al rey de Siam acerca de las particularidades de Holanda, de que ese príncipe quería tener noticia, le dijo, entre otras cosas, que algunas veces en su país el agua se endurecía tanto durante la estación fría del año, que los hombres caminaban encima, y que soportaría hasta el peso de un elefante, si estuviera allí. A eso replicó el rey: "Hasta este momento he creído las cosas extrañas que me has relatado, porque vi en ti un hombre sensato y de honor; pero ahora estoy seguro que mientes."

§ 6. *Son capaces de una gran variedad.* De esos fundamentos depende la probabilidad de cualquier proposición, de manera que una proposición es en sí misma más o menos probable, según que nuestros conocimientos, la certidumbre de nuestras observaciones, la frecuencia y constancia de la experiencia y el número y la credibilidad de los testimonios estén más o menos de acuerdo o en desacuerdo con ella. Confieso que hay otra cosa que, si ciertamente no es un fundamento verdadero de la probabilidad, no deja de ser frecuentemente empleada como base sobre la cual los hombres muy comúnmente determinan su asentimiento, y

sobre la cual ponen su fe más que sobre cualquier otra cosa, y es la opinión ajena, aunque no puede haber nada que sea más peligroso en que confiarse, ni nada que se preste más a descarriarnos, puesto que, entre los hombres, hay mucha más falsedad y error que verdad y conocimiento. Y si las opiniones y creencias de los que conocemos y estimamos son un fundamento para conceder nuestro asentimiento, los hombres harán bien en ser infieles en el Japón, mahometanos en Turquía, católicos en España, protestantes en Inglaterra y luteranos en Suecia. Pero acerca de esta falsa base del asentimiento, tendré ocasión, en otro lugar, de hablar con mayor extensión.

Capítulo XVI

DE LOS GRADOS DEL ASENTIMIENTO

§ 1. *Nuestro asentimiento debe normarse de acuerdo con los fundamentos de la probabilidad.* Como los fundamentos de la probabilidad que hemos propuesto en el capítulo anterior son la base sobre la cual descansa nuestro asentimiento, también son la medida por la cual sus diferentes grados son o deben ser normados. Únicamente es preciso no perder de vista que, cualesquiera que sean los fundamentos de la probabilidad, no operan, sin embargo, sobre la mente, que busca la verdad y se empeña en juzgar bien, más allá de lo que aparecen, por lo menos en el juicio inicial o búsqueda que realiza la mente. Admito que respecto a las opiniones que los hombres abrazan y a las cuales se adhieren firmemente en el mundo, su asentimiento no procede siempre de una consideración efectiva de las razones que primero prevalecieron sobre ellos, ya que en muchos casos es casi imposible, y en la mayoría de ellos muy difícil, incluso para quienes gozan de una memoria admirable, retener todas las pruebas que, previo un examen cuidadoso, los inclinaron a aceptar ese lado de la cuestión. Basta que hayan ponderado una vez el asunto con cuidado y honradez, hasta donde podían hacerlo; que hayan inquirido en todos los particulares que pudieron imaginar como propios para arrojar alguna luz sobre la cuestión, y que, con toda la habilidad de que son capaces, hayan, por así decirlo, hecho el balance de la totalidad de las pruebas. Habiendo encontrado de ese modo de qué lado se les ofrecía la probabilidad, después de un examen y una investigación tan completos como les fue posible practicar, depositan la conclusión

en la memoria como una verdad que han descubierto, y en el futuro quedan satisfechos, sobre el testimonio de su memoria, de que ésa es la opinión que merece el grado de asentimiento que le han concedido, vistas las pruebas que sirvieron en una ocasión para concederlo.

§ 2. *No siempre pueden estar presentes efectivamente a vista de la mente, y es preciso entonces conformarnos con el recuerdo de que alguna vez vimos los fundamentos que justifican el grado de asentimiento concedido.* Eso es cuanto la mayoría de los hombres son capaces de hacer para normar sus opiniones y juicios, a menos que se pretenda exigirles que retengan en la memoria todas las pruebas relativas a cualquier verdad probable, y eso, además, en el mismo orden y dentro de la serie de deducciones de consecuencias en que los colocaron o vieron antes, lo cual, a veces, llenaría un grueso volumen sobre una cuestión única; o bien se pretenderá exigirle a un hombre, respecto a cada una de las opiniones que abraza, que examine de nuevo y a diario las pruebas de dichas opiniones: dos cosas igualmente imposibles. Resulta, pues, inevitable que en este caso se deposite confianza en la memoria, y que los hombres queden persuadidos de varias opiniones cuyas pruebas no están efectivamente en sus pensamientos; es más, cuyas pruebas quizá no sean ya capaces de recordar. Sin esto, es necesario, o que la mayor parte de los hombres sean muy escépticos, o que, mudando de opinión a cada momento, se entreguen a merced de cualquiera que, por haber estudiado recientemente la cuestión, les presente argumentos a los cuales, por falta de memoria, no sean capaces de responder de inmediato.

§ 3. *Malas consecuencias de eso, si nuestro juicio anterior no fue correcto.* No puedo menos de admitir que la adhesión por parte de los hombres a sus juicios anteriores, y la firme resolución de mantener las conclusiones que han adoptado, es frecuentemente la causa de gran obstinación en el error y en el equívoco. Pero la culpa no está en que confíen en sus memorias acerca de lo que alguna vez juzgaron correctamente, sino en que juzgaron antes de haber examinado bien el asunto. Pues ¿no, acaso, encontramos un gran número (por no decir la mayoría) de hombres que piensan haber juzgado bien acerca de varios asuntos, y eso por ninguna otra razón, salvo el nunca haber pensado de otro modo? ¿No, acaso, los hay que se imaginan haber juzgado bien, sólo porque jamás dudaron ni examinaron sus propias opiniones? Eso equivale a pensar que juzgaron bien, sólo porque nunca juzgaron realmente.

Sin embargo, son éstos, entre todos los hombres, los que mantienen con más rigidez sus opiniones; porque, en general, los que menos las han examinado son los que con mayor furia y firmeza defienden sus tesis. Lo que llegamos a conocer alguna vez es algo de que podemos tener la certidumbre de que así es, y podemos estar seguros de que no existen pruebas latentes ocultas que vengan a destruir nuestro conocimiento o a ponerlo en duda. Pero en asuntos de probabilidad, no todos los casos son de aquellos en que podamos estar seguros de que hemos tenido a la vista todas las particularidades que puedan referirse de algún modo a la cuestión, y de que ya no existen pruebas ocultas que podrán inclinar la probabilidad al otro lado, sobrepasando todo lo que por el momento nos parece ser lo preponderante. ¿Dónde está aquel que haya tenido el ocio, la paciencia y los medios para reunir todas las pruebas relativas a la mayoría de las opiniones que abraza, como para poder concluir con seguridad que está en posesión de una visión clara y completa del asunto, y que ya nada hay que pueda alegarse para su mejor información? Sin embargo, estamos forzados a determinarnos de un lado o del otro: la conducta de nuestra vida y la dirección de nuestros grandes intereses no pueden sufrir aplazamientos ya que eso depende, en gran parte, de la determinación de nuestro juicio respecto a puntos en que no somos capaces de alcanzar un conocimiento seguro y demostrativo, y en que es necesario decidirnos por uno u otro lado.

§ 4. *Su buen uso estriba en la mutua caridad y tolerancia.* Si, por lo tanto, es inevitable que la mayoría de los hombres, por no decir todos, tengan diversas opiniones, sin contar con pruebas seguras e indubitables acerca de su verdad, y que acarrea una imputación demasiado grande de ignorancia, ligereza o insensatez, el que los hombres abandonen y renuncien de inmediato sus previas tesis, con sólo la presentación de un argumento que no puedan contestar prontamente para poner de manifiesto su insuficiencia, me parece que conviene a todos los hombres mantener la paz y los comunes deberes de la humanidad y de la amistad, en medio de la diversidad de opiniones, puesto que no podemos esperar razonablemente que nadie abandone al instante y por deferencia su propia opinión, para abrazar la nuestra con una ciega resignación a una autoridad que el entendimiento del hombre no reconoce. Porque, por más frecuentemente que se equivoque, no puede admitir otro guía que no sea la razón, ni puede someterse ciegamente a la voluntad y a los dictados de otro hombre. Si ése a quien tú deseas convencer de tus opiniones es de los que examinan antes de conceder el

asentimiento, será preciso que le concedas oportunidad para que con el debido detenimiento pueda repasar una vez más la cuestión, y, recordando lo que no tenga presente en la mente, examine todos los particulares para ver de qué lado se inclinan las ventajas. Y si no cree que nuestros argumentos tengan suficiente peso para incitarlo a entregarse de nuevo a una tan pesada tarea, ello no es sino lo que frecuentemente hacemos nosotros mismos en casos semejantes, y no nos parecería que otros quisieran prescribirnos los puntos que debiéramos estudiar. Si, en cambio, se trata de alguien que recibe sus opiniones sobre la palabra de otro, entonces, no veo cómo hemos de suponer que renuncie a esos sentimientos que el tiempo y el hábito han establecido de tal manera en su mente, que los tiene por evidentes de suyo y de una certidumbre incuestionable, o que los considera como impresiones recibidas de Dios mismo o de personas enviadas por Él. ¿Cómo hemos de esperar, digo, que unas opiniones así arraigadas puedan abandonarse en honor de los argumentos esgrimidos por un extraño o un adversario, especialmente cuando concurra la sospecha de algún interés o propósito, como nunca deja de concurrir cuando los hombres se ven maltratados? Bien haremos en tener conmiseración de nuestra ignorancia mutua, y tratar de disiparla por todos los medios mansos y equitativos que se puedan emplear para informar debidamente, y no maltratar instantáneamente a los otros como gente obstinada y perversa, sólo porque no quieran renunciar a sus propias opiniones y recibir las nuestras, o por lo menos aquellas que pretendemos imponerles, cuando es más probable que no seamos nosotros menos obstinados que ellos en no querer recibir algunas de las suyas. Porque ¿dónde está ese hombre que pueda exhibir pruebas indiscutibles de la verdad de todo cuanto admite, o de la falsedad de todo cuanto condena? ¿Dónde está quien pueda decir que ha examinado a fondo todas sus propias opiniones, o las de todos los demás hombres? La necesidad en que estamos de creer sin conocer, es más, de creer a base de unos fundamentos muy precarios, en este estado pasajero de acción y de ceguera en que vivimos aquí en la tierra, debería hacernos más empeñosos y más cuidadosos en la tarea de informarnos a nosotros mismos, que no en la de constreñir a otros. Por lo menos, los que no hayan examinado a fondo todas sus opiniones tendrán que confesar que no están en condiciones de prescribir cuáles deben ser las de los otros, y que no les asiste la razón en tratar de imponer como verdades a la creencia de otros hombres aquello que ellos mismos no han escudriñado, ni acerca de lo cual hayan ponderado los argumentos de probabilidad que den

la base para recibirlo o desecharlo. Quienes hayan examinado con equidad y verdad, más allá de toda duda, todas las doctrinas que profesan y que les sirven de gobierno, tendrían una pretensión más justa en requerir que los siguieran otros; pero ésos son tan pocos en número, y encuentran tan escasos motivos para mostrarse dogmáticos en sus opiniones, que no debe esperarse de ellos nada que sea insolente o imperioso; y hay razón para pensar que si los hombres estuvieran mejor instruídos ellos mismos, tendrían menos tendencia a imponerse sobre los demás.

§ 5. *La probabilidad atañe a puntos de hecho, o a la especulación.* Pero para volver a los fundamentos del asenso y de sus diversos grados, es necesario advertir que las proposiciones que admitimos, inducidos por la probabilidad, son de dos clases: o bien se refieren a alguna existencia particular, o, como comúnmente se dice, a un punto de hecho, que, cayendo bajo la observación, es capaz de testimonio humano, o bien se refieren a cosas que, por estar más allá del descubrimiento de nuestros sentidos, no son capaces de un semejante testimonio.

§ 6. *La conformidad de la experiencia de todos los otros hombres con la nuestra produce una seguridad vecina al conocimiento.* Por lo que toca a la primera clase, a saber: asuntos particulares de hecho,

Primero. Que cuando una cosa particular conforme a las observaciones constantes hechas por nosotros, y por los demás en casos parecidos, se ve atestiguada por los informes concurrentes de todos los que hacen mención de ella, la admitimos con la misma facilidad y nos apoyamos sobre ella con la misma firmeza que si se tratase de un conocimiento seguro; y razonamos y obramos en consecuencia de ella con la misma falta de duda que si fuera una demostración perfecta. Así, si todos los ingleses que tengan motivo para mencionar la cosa afirman que heló en Inglaterra durante el invierno pasado, o que se vieron golondrinas en el verano, me parece que un hombre podría poner tan poca duda acerca de esas afirmaciones como acerca de que la suma de siete y cuatro es igual a once. En consecuencia, el primer y más alto grado de probabilidad, es aquel en que el consentimiento general de todos los hombres en todas las épocas, en la medida que puede saberse, concurre, con la experiencia constante e infalible que un hombre tenga respecto al mismo asunto, a confirmar la verdad de un hecho particular, testimoniado por testigos honrados. Tales son todas las constituciones y las propiedades que se afirman

acerca de los cuerpos, y los procesos regulares de causa y efecto que se observan en el curso ordinario de la naturaleza. A esto damos el nombre de *un argumento* sacado de la naturaleza de las cosas mismas. Porque lo que nuestra observación constante y la de otros hombres nos ha descubierto que es de una misma manera, tenemos razón para considerarlo como el efecto de causas fijas y regulares, aun cuando no caigan dentro del alcance de nuestro conocimiento. Así, por ejemplo, que el fuego haya calentado a un hombre, que haya derretido al plomo y cambiado el color o la consistencia de la madera o del carbón; que el hierro se haya sumido en el agua y sobrenadado en el azogue. Estas y otras proposiciones semejantes, relativas a ciertos hechos particulares, puesto que están de acuerdo con nuestra experiencia constante, siempre que hayamos tenido motivo de comprobarla, y puesto que de ellos se habla siempre (cuando los mencionan otros) como de cosas que constantemente se advierte que así son, y, por lo tanto, sin que nadie piense jamás ponerlas en cuestión, no nos dan motivo alguno para dudar que un relato que asegure que una cosa semejante aconteció, o que toda predicción de que volverá a acontecer del mismo modo, no sean verdaderos. Estas probabilidades son tan vecinas de la certidumbre, que gobiernan nuestros pensamientos de una manera tan absoluta e influyen en nuestras acciones tan plenamente como la demostración más evidente; y por lo que nos interesa a nosotros, hacemos poca o ninguna diferencia entre tales probabilidades y un conocimiento seguro. Nuestra creencia alcanza el grado de seguridad, cuando está así fundada.

§ 7. *Un testimonio indubitable y la experiencia producen comúnmente la confianza.* Segundo. El siguiente grado de la probabilidad, es aquel en que advierto, por experiencia propia y por el acuerdo unánime de los demás que mencionan el asunto, que una cosa es, por lo común, como se dice, y que un caso particular me haya sido testimoniado por muchos testigos indubitables. Por ejemplo, habiéndonos enseñado la historia, y mi propia experiencia confirmado, en la medida que he podido observarlo, que en todas las épocas la mayoría de los hombres prefieren su interés particular al interés público, si todos los historiadores que han escrito sobre Tiberio dicen que Tiberio procedió de esa manera, la cosa es enormemente probable. Y en este caso, nuestro asentimiento está lo suficientemente fundado para elevarse hasta un grado que podemos llamar confianza.

§ 8. *El testimonio honrado y la naturaleza indiferente de la cosa también producen una confiada creencia.* Tercero. En las cosas que acontecen indiferentemente, como que un pájaro vuele hacia un lado u otro, como que el cielo truene hacia la derecha o hacia la izquierda de un hombre, etc., cuando un hecho particular de esa índole queda testimoniado por el dicho uniforme de varios testigos insospechables, en ese caso nuestro asenso también es inevitable. Así, que en Italia exista una ciudad que se llama Roma; que en esa ciudad haya vivido, aproximadamente hace unos mil setecientos años, un hombre que se llamó Julio César; que fue un general, y que ganó una batalla contra otro general llamado Pompeyo, todo esto, aunque nada haya en la naturaleza de las cosas en pro o en contra de esos hechos, como es relatado por historiadores que merecen crédito, y como ningún escritor lo contradice, un hombre no puede evitar creerlo, y tan difícilmente puede dudar acerca de eso, como dudar del ser y de los actos que haya presenciado como testigo.

§ 9. *El choque entre la experiencia y los testimonios hace que varíen infinitamente los grados de probabilidad.* Hasta este punto la cosa no ofrece grandes dificultades: la probabilidad así fundada lleva consigo tanta evidencia que naturalmente determina el juicio, y nos deja en tan poca libertad para creer o no creer, como la libertad que nos deja una demostración para conocer o permanecer en la ignorancia. La dificultad aparece cuando los testimonios contradicen la experiencia común, y cuando los informes que proporcionan la historia y los testimonios chocan con el curso ordinario de la naturaleza, o entre sí. Y es aquí donde se requieren la diligencia, la atención y la exactitud para poder formar un juicio correcto, y para graduar el asentimiento de acuerdo con las diferentes pruebas y probabilidades de la cosa, el cual baja o sube según se vea favorecido o contradicho por aquellos dos fundamentos de la credibilidad, a saber: la observación común en casos parecidos, y los testimonios particulares del caso de que se trate. Éstos son susceptibles de una variedad tan grande de observaciones contradictorias, de circunstancias, de informes, de calificaciones diferentes, de temperamento, de propósitos, de negligencias, etc., por parte de los informantes, que resulta imposible reducir a reglas precisas los diferentes grados según los cuales los hombres conceden su asentimiento. Lo único que puede decirse, en general, es que las razones y las pruebas que se pueden invocar en pro o en contra, habiendo sido sometidas a un examen estricto

que sopese con esmero todas y cada una de las circunstancias particulares, acabarán por aparecer de modo que, respecto al asunto en su totalidad, preponderen, en mayor o menor grado, de uno u otro lado, de suerte que logren producir en la mente esos diferentes estados de asenso que llamamos *creencia, conjetura, sospecha, duda, vacilación, desconfianza, incredulidad,* etc.

§ 10. *Mientras más remotos sean los testimonios de la tradición, menor será su valor probatorio.* Tal es lo que debe decirse tocante al asentimiento en los asuntos en que se emplean los testimonios, respecto a los cuales me parece que no será impertinente tomar nota de una regla de observancia en la jurisprudencia inglesa, que consiste en que, aun cuando la copia testimoniada de un documento sea buena prueba, sin embargo, la copia de una copia, por mejor testimoniada que esté, y por más idóneos que puedan ser los testigos, no será admitida como buena prueba en juicio. Esto ha recibido una aprobación tan general como algo razonable y adecuado a la prudencia y a la precaución que ha de observarse en nuestras investigaciones en pos de las verdades de hecho, que aún no he oído a nadie quejarse de ello. Ahora bien, si esta práctica ha de ser admitida en las decisiones sobre lo justo y lo injusto, lleva consigo esta observación, a saber: que mientras más remoto esté un testimonio de la verdad original, menor será su fuerza y valor probatorio. El ser y la existencia misma de la cosa es lo que llamo verdad original. Si un hombre fidedigno rinde testimonio de esa verdad, tenemos una buena prueba de ella; pero si otro hombre, igualmente fidedigno, rinde testimonio del informe rendido por el primero, entonces la prueba es más débil; y un tercero que atestigüe el haber oído un haber oído, es una prueba aún menos decisiva. De suerte que, tratándose de las verdades tradicionales, cada alejamiento debilita la fuerza de la prueba; y mientras mayor sea el número de manos por donde ha pasado la tradición, menor será la fuerza y la evidencia que recibe de ellas. Me pareció necesario advertir esto, porque he notado que algunos hombres practican justamente lo contrario, y son aquellos que consideran que una opinión adquiere mayor fuerza a medida que envejece; de manera que una cosa que no habría parecido en absoluto probable hace mil años a un hombre sensato, contemporáneo de quien por vez primera la certificó, acaba por ofrecerse como algo más allá de toda duda, sólo porque, desde entonces, varios han venido repitiendo lo mismo, unos tras otros, a base de aquel primer testimonio. Sobre semejante fundamento, ciertas proposiciones evidentemente falsas o notoriamente dudosas

en su comienzo acaban por recibirse, gracias a una inversión de la regla de la probabilidad, como verdades auténticas; de suerte que aquellas proposiciones que encontraron o merecieron poco crédito en boca de sus autores se tienen por venerables, gracias al puro transcurso del tiempo, y se invocan como innegables.

§ 11. *La historia, sin embargo, es de gran utilidad.* No quiero que se piense que pretendo aquí disminuir el crédito y la utilidad de la historia. Es ella toda la luz que tenemos en muchos casos, y de ella recibimos, con pruebas convincentes, una gran parte de las verdades útiles que poseemos. Nada me parece más valioso que los anales de la Antigüedad: quisiera que tuviéramos más, y que no estuvieran tan corrompidos. Pero esta verdad misma me obliga a decir que ninguna probabilidad puede ser más alta que su primera fuente. Lo que no tenga a su favor más prueba que el testimonio único de un solo testigo tendrá que mantenerse o caer por el valor de ese testimonio aislado, ya sea bueno, malo o indiferente; y aunque después lo citen cien personas más, una tras otra, tan lejos está de recibir por eso mayor fuerza, que en realidad se hace más endeble. La pasión, el interés, la inadvertencia, un equívoco en el sentido, y mil otras razones diversas o caprichos (imposibles de descubrir) que mueven la mente de los hombres, pueden hacer que un hombre cite con error las palabras o el sentido de otro hombre. Quien haya examinado, todo lo superficialmente que se quiera, las citas que hacen los escritores no tendrá duda respecto al poco crédito que merecen esas citas, cuando no podemos echar mano de los originales, y, por lo tanto, cuánto más hemos de desconfiar de las citas tomadas de otras citas. Esto es seguro: que lo que ha sido afirmado en una época con poco fundamento no podrá jamás adquirir mayor validez en las edades posteriores, por el solo hecho de haber sido repetido. Al contrario, mientras más alejado esté de su original, menos validez tendrá; porque siempre tendrá menos fuerza en boca o en pluma de quien lo haya utilizado el último que en las de aquel de quien lo haya recibido.

§ 12. *En las cosas que no pueden ser descubiertas por los sentidos, la analogía es la gran regla de la probabilidad.* Las probabilidades que hemos mencionado hasta aquí no se refieren sino a asuntos de hecho y de cosas capaces de ser observadas y testimoniadas. Queda esa otra clase de probabilidad, relativa a asuntos sobre los cuales los hombres tienen opiniones en diversos grados de asentimiento, aun cuando las cosas sean de tal índole que, por no caer

bajo el dominio de nuestros sentidos, no son capaces de ningún testimonio. Tales son, 1º la existencia, la naturaleza y las operaciones de los seres finitos inmateriales que están fuera de nosotros, como espíritus, ángeles, demonios, etc., o la existencia de seres materiales que, ya por su pequeñez en sí mismos, ya por su lejanía de nosotros, nuestros sentidos no sean capaces de advertir, como saber si hay plantas, animales y seres inteligentes en los planetas y en las otras mansiones del vasto universo. 2º Tal, también, lo que se refiere a la maneras de operación en la mayor parte de las obras de la naturaleza, donde, si bien vemos sus efectos sensibles, sus causas nos son, sin embargo, desconocidas, de suerte que no percibimos las vías y los modos de su producción. Vemos que los animales se generan, se alimentan y se mueven; que el imán atrae al hierro, y que las partes de una bujía, al fundirse, se convierten en flama, y nos proporcionan luz y calor. Esos efectos y otros parecidos los vemos y los conocemos; pero acerca de las causas que entran en operación, y acerca de la manera en que se producen esos efectos, sólo podemos adivinar y conjeturar con probabilidad. Porque esas cosas, y otras semejantes, puesto que no caen dentro del escrutinio de los sentidos humanos, no pueden ser examinadas por ellos, ni ser motivo del testimonio de nadie, y, por lo tanto, pueden aparecer como más o menos probables, sólo en la medida en que se conformen más o menos a verdades ya establecidas en nuestra mente, y en la medida en que se relacionen con otras partes de nuestro conocimiento y de nuestras observaciones. En tales casos, el único auxilio que tenemos es la analogía, y solamente de ella derivamos todos nuestros fundamentos de probabilidad. Así, observando que la pura fricción entre dos cuerpos produce calor, y muchas veces llega a producir hasta el fuego mismo, tenemos motivo para pensar que lo que llamamos calor y fuego consiste en una agitación violenta de las partículas imperceptibles de la materia incandescente. Observando asimismo que las diversas refracciones de los cuerpos diáfanos producen en nuestros ojos diferentes apariencias de diversos colores, y también que diversas posiciones y arreglos de las partes superficiales de algunos cuerpos, tales como el terciopelo, la seda ondulada, etc., producen el mismo efecto, creemos que sea probable que los colores y el brillo de los cuerpos, no sea, en ellos, sino los diversos arreglos y la refracción de sus partículas insensibles. Así, encontrando que en todas las partes de la creación, que caen bajo la observación humana, existe una conexión gradual entre unas y otras, sin ningún vacío considerable o discernible entre ellas, entre esa gran variedad de las cosas que vemos en el mundo, que están

tan estrechamente unidas entre sí, que en los diversos rangos de los seres no es fácil descubrir los límites entre ellos, tenemos motivo para quedar persuadidos de que las cosas, paso a paso, ascienden hacia la perfección por grados insensibles. Es asunto bien difícil decir dónde empieza lo sensible y lo racional, y dónde acaba lo insensible y lo irracional. Y ¿quién hay que tenga una mirada tan penetrante para determinar con precisión cuál es la más baja especie de las cosas vivas, y cuál la primera que carezca de vida? Las cosas, hasta donde alcanza nuestra observación, disminuyen y aumentan del mismo modo que la cantidad en un cono regular, donde, aunque existe una diferencia visible entre la longitud de los diámetros tomados en distancias remotas, sin embargo, la diferencia entre el de arriba y el de abajo, cuando se tocan, apenas es discernible. La diferencia entre algunos hombres y algunos animales es excesivamente grande; pero si comparamos el entendimiento y el ingenio de algunos hombres con el de algunos brutos, advertiremos una diferencia tan escasa que será difícil decir si el del hombre es o más esclarecido o más amplio. Observando, digo, ese descenso gradual en el campo de la creación que está situado por debajo del hombre, la regla de la analogía hace probable que lo mismo acontezca en las cosas situadas por encima de nosotros y de nuestra observación, y que existan varios rangos de seres inteligentes más excelentes que nosotros en diversos grados de perfección, elevándose hacia la infinita perfección del Creador por suaves pasos y diferencias que están, cada una, a poca distancia de la que le sea vecina. Esta clase de probabilidad, que es la mejor guía en la realización de los experimentos racionales, y para la formulación de hipótesis, tiene también su uso y su influencia, puesto que un cauteloso raciocinio, que parte de la analogía, nos conduce frecuentemente hacia el descubrimiento de verdades y de producciones útiles, que de otro modo permanecerían ocultos.

§ 13. *Un caso en que la experiencia en contrario no aminora el valor del testimonio.* Aun cuando la experiencia común y curso ordinario de las cosas tienen con razón una poderosa influencia sobre la mente de los hombres para hacerlos otorgar o negar crédito a algo que se les propone para que lo crean, hay, sin embargo, un caso en que la extrañeza del hecho no disminuye el asentimiento concedido al testimonio fidedigno que se haya rendido acerca de él. Porque, cuando semejantes acontecimientos sobrenaturales se pliegan a los fines que se haya propuesto aquel que tiene el poder de mudar el curso de la naturaleza, entonces, en

tales circunstancias, pueden ser más propios para obtener creencia justamente por lo que estén más allá de las observaciones habituales o por lo contrarios que sean a ellas. Tal es el caso peculiar de los milagros, los cuales, bien testimoniados, no sólo ellos mismos son creíbles, sino que hacen creíbles otras verdades que requieren semejante confirmación.

§ 14. *El simple testimonio de la revelación constituye la certidumbre más alta.* Aparte de las proposiciones de que hemos hablado hasta este momento, hay una clase, que, fundada sobre un simple testimonio, reclama el más alto grado de nuestro asentimiento, independientemente de que la cosa propuesta esté o no de acuerdo con la experiencia común y con el curso ordinario de las cosas. La razón de esto es que se trata del testimonio de Uno que no puede engañar y no puede ser engañado, y ése es el de Dios mismo. Es un testimonio que lleva consigo una seguridad más allá de la duda, una prueba más allá de toda excepción. Se le llama con un nombre peculiar, *revelación,* y al asentimiento que le concedemos se le dice *fe,* la cual determina de manera tan absoluta nuestra mente, y excluye de un modo tan perfecto toda indecisión, como puede hacerlo el conocimiento mismo. Porque tanto podríamos dudar de nuestro propio ser como de la verdad de una revelación de Dios; de suerte que la fe es un principio establecido y seguro del asentimiento y de la certidumbre, y no da lugar alguno para la duda o la indecisión. Pero debemos estar seguros de que se trate de una revelación divina, y de que la entendemos como es debido, pues de lo contrario nos exponemos a caer en todas las extravagancias del fanatismo y a incurrir en todos los errores de los falsos principios, puesto que tendremos fe y seguridad en lo que no es una revelación divina. Por eso, en tales casos, si hemos de obrar racionalmente, nuestro asentimiento no debe elevarse a mayor grado que el que justifique la evidencia de tratarse de una revelación y de que su sentido es el que se le concede. Si la evidencia acerca de ser una revelación o acerca de su verdadero sentido se funda tan sólo en una prueba probable, nuestro asentimiento no puede elevarse más allá de la seguridad o de la desconfianza que justifique la mayor o menor probabilidad aparente de la prueba. Pero acerca de la fe, y de la precedencia que debe tener entre los argumentos de la persuasión, hablaré más adelante, donde trato de ella en el lugar en que ordinariamente aparece, es decir, como distinta y en oposición a la razón, aunque, en verdad, no sea sino un asentimiento fundado en la más alta de las razones.

CAPÍTULO XVII
DE LA RAZÓN

§ 1. *Varias significaciones de la palabra* "razón". La palabra *razón*, en el idioma inglés, tiene diferentes significados. Algunas veces se toma por principios verdaderos y claros; algunas veces por las deducciones claras y bien hechas partiendo de esos principios, y algunas veces por la causa, y particularmente por la causa final. Pero la manera en que yo la consideraré aquí será en una significación diferente a las anteriores, y es, en cuanto quiere decir una facultad del hombre, esa facultad por la cual se supone que el hombre se distingue de las bestias, y en lo cual es evidente que tanto las excede.

§ 2. *En qué consiste razonar.* Si el conocimiento general consiste, como ya se mostró, en una percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras propias ideas, y si el conocimiento de la existencia de todas las cosas afuera de nosotros (quitando sólo a Dios, cuya existencia todo hombre puede conocer con certeza y puede demostrarse a sí mismo a partir de su propia existencia) únicamente se obtiene por los sentidos, entonces, ¿qué lugar queda para el ejercicio de cualquier otra facultad, que no sean la percepción exterior de los sentidos y la percepción interior de la mente? ¿Qué necesidad tenemos de la razón? Tenemos gran necesidad de ella, tanto para la ampliación de nuestro conocimiento como para gobernar nuestro asenso; porque tiene que ver, juntamente con el conocimiento y con la opinión, y hace falta y auxilia a todas nuestras demás facultades intelectuales, y, en verdad, contiene dos de ellas, a saber: la *sagacidad* y la *ilación*. Por la primera, descubre las ideas intermedias, y por la segunda las ordena de manera que puedan revelar las conexiones que hay en cada eslabón de la cadena que une los dos extremos, y de ese modo presenta a la vista, por así decirlo, la verdad buscada, que es lo que llamamos *ilación* o *inferencia*, y que no consiste sino en la percepción de la conexión que exista entre las ideas en cada paso de la deducción. Así es como la mente llega a ver con certeza el acuerdo o el desacuerdo entre dos ideas, como en la demostración que la conduce hasta el conocimiento, o bien simplemente ve sus conexiones probables, y entonces concede o rehusa su asentimiento, como en el caso de la opinión. Los sentidos y la intuición alcanzan bien poco. La mayor parte de nuestro conoci-

miento depende de las deducciones y de las ideas intermedias; y en aquellos casos donde, en lugar del conocimiento, nos vemos obligados a conformarnos con un simple asentimiento, y a recibir como verdaderas algunas proposiciones, sin saber de fijo si lo son, tenemos necesidad de averiguar, de examinar y de comparar los fundamentos de su probabilidad. En esos dos casos, la facultad que indaga los medios y que los aplica debidamente para descubrir la certidumbre en el uno, y la probabilidad en el otro, es la que llamamos *razón*. Porque, así como la razón percibe la necesaria e indubitable conexión que existe entre todas las ideas o pruebas en cada paso de una demostración que produzca el conocimiento, así, también, percibe la conexión probable que existe entre todas las ideas o pruebas en cada paso de una disertación que estime merecedora de su asentimiento. Esto constituye el grado más bajo de lo que propiamente puede llamarse *razón*. Porque, cuando la mente no percibe aquella conexión probable; cuando no discierne si existe o no existe semejante conexión, entonces las opiniones abrigadas por los hombres ya no son el producto del juicio, ni la consecuencia de la razón, sino los efectos del azar en una mente abierta a todas las aventuras, carente de elección y falta de guía.

§ 3. *Sus cuatro partes.* De manera que podemos considerar en la razón estos cuatro grados: el primero y más elevado consiste en el descubrimiento y hallazgo de pruebas; el segundo, en la disposición regular y metódica de las mismas, y en su arreglo en un orden claro y adecuado que permita percibir fácil y llanamente su conexión y su fuerza; el tercero consiste en la percepción de sus conexiones, y el cuarto, en sacar la conclusión justa. Estos diversos grados pueden observarse en cualquier demostración matemática, ya que una cosa es percibir la conexión de cada parte, a medida que otra persona hace la demostración; que otra cosa es percibir la dependencia que guarda la conclusión respecto a todas las partes de la demostración; que otra cosa es llevar a cabo uno mismo una demostración clara y precisa, y que, finalmente, otra cosa muy diferente de las anteriores es el haber descubierto por vez primera las ideas intermedias o pruebas, mediante las cuales se hace la demostración.

§ 4. *El silogismo no es el instrumento capital de la razón.* Hay una cosa más que deseo advertir a propósito de la razón, a saber: si el silogismo es, como se piensa generalmente, su instrumento adecuado y la manera más útil de ejercitar esa facultad. Las causas que tengo para ponerlo en duda, son éstas: primera, porque el silo-

gismo únicamente sirve a la razón cuando se trata de una sola de las cuatro partes antes mencionadas, es decir, para mostrar la conexión de las pruebas en un solo caso, y nada más. Pero, aun en esto, no es de gran utilidad, puesto que la mente puede percibir una tal conexión, cuando realmente existe, con la misma facilidad y quizá mejor, sin el auxilio del silogismo, que con él.

Si observamos la manera de obrar de nuestra propia mente, advertiremos que razonamos mejor y con mayor claridad cuando nos limitamos a mirar la conexión de la prueba, sin reducir nuestro pensamiento a alguna regla del silogismo. Por eso, notamos que hay muchos hombres que razonan con gran claridad y justicia, sin que, sin embargo, sepan cómo formular un silogismo. Quien se tome la molestia de inquirir lo que acontece en muchas partes de Asia y de América hallará hombres que razonan quizá tan agudamente como él, pero que, con todo, jamás han oído lo que es un silogismo, ni pueden reducir un argumento dado a esas formas. Y yo creo que apenas hay alguien que proceda por silogismos, cuando razona consigo mismo. En verdad, los silogismos sirven para descubrir en algunas ocasiones una falacia oculta detrás de una figura retórica, o hábilmente disfrazada en un frase pulida; pueden servir para hacer patente un absurdo en toda su deformidad desnuda, al despojarlo de su túnica de ingenio y de decir galano. Pero la debilidad o la falacia de semejante caso no se muestra por medio de la forma artificial que reviste sino a quienes hayan estudiado a fondo los modos y las figuras del silogismo, y a quienes hayan examinado con tanto cuidado las diferentes maneras según las cuales pueden juntarse tres proposiciones, como para saber cuál de esas maneras, y cuál no, permite una conclusión correcta, y sobre qué fundamentos ocurre eso. Convengo en que todos los que han considerado los silogismos, hasta el grado de llegar a ver la razón por la cual tres proposiciones reunidas de una cierta manera producen una conclusión cierta, y la razón por la cual, reunidas de otra manera, no la producen, convengo, digo, en que esas personas tengan la certidumbre acerca de la conclusión que saquen de las premisas, conforme a los acostumbrados modos y figuras. Pero quienes no hayan penetrado tan a fondo en el estudio de esas formas, no tienen la seguridad, en virtud de un argumento de silogismo, de que la conclusión se siga seguramente de las premisas; solamente suponen que así sea, gracias a la fe implícita que depositan en sus maestros y en la confianza que les inspiran esas formas de argumentación. Esto, sin embargo, no es sino creer; no es estar cierto. Ahora bien, si entre toda la humanidad, los que son capaces de hacer silogismos son muy pocos

en comparación con los que carecen de esa habilidad, y si, entre los pocos que han aprendido la lógica, son muy escasos los que hagan otra cosa que creer que los silogismos, reducidos a los modos y figuras establecidos, son concluyentes, sin saber con certidumbre que lo sean, eso supuesto, digo, si el silogismo ha de tenerse por ser el único instrumento de la razón, y el único medio de alcanzar el conocimiento, se seguirá que antes de Aristóteles no había ni un solo hombre que conociera o pudiera conocer algo por vía de la razón, y que, después de la invención del silogismo, no hay un hombre entre diez mil que goce de ese privilegio.

Pero Dios no ha sido tan poco providente hacia los hombres como para hacer de ellos unas criaturas meramente dotadas de dos piernas, dejándole a Aristóteles la tarea de hacerlas racionales, es decir, a esas pocas entre ellas que lograra persuadir a que examinaran los fundamentos del silogismo de manera que vieran que entre más de sesenta modos en que pueden reunirse tres proposiciones, no hay sino aproximadamente catorce en que pueda uno estar seguro de que la conclusión es correcta, y sobre qué fundamentos acontece que respecto a esos pocos casos la conclusión sea cierta, y en los otros casos no lo sea. Dios ha sido más generoso para con los hombres. Les ha dado una mente capaz de razonar, sin estar instruída en los métodos silogísticos; no es por las reglas del silogismo como el entendimiento aprende a discurrir: tiene la facultad inherente de percibir la coherencia y la incoherencia de sus propias ideas, y es capaz de arreglarlas bien, sin necesidad de unas repeticiones tan embarazosas. No digo todo esto con el ánimo de empequeñecer a Aristóteles, a quien considero como uno de los más grandes hombres entre los Antiguos, y a quien pocos han igualado en amplitud, en sutileza, en penetración mental y en potencia de juicio, y quien, por el hecho mismo de haber inventado esas formas de la argumentación, por medio de las cuales puede mostrarse que la conclusión ha sido bien inferida, prestó un gran servicio para oponerse a quienes no tenían vergüenza en negar todo, y admito sin reparo que todo razonamiento correcto puede reducirse a las formas de silogismo preconizadas por él. Pienso, con todo, que sin menoscabo de su fama, puedo afirmar con verdad que esas formas no constituyen el único ni el mejor modo de razonar para guiar hacia el conocimiento de la verdad a quienes apetecen encontrarla, y que anhelan hacer el mejor uso que pueden de su razón, para el logro de ese conocimiento. Y es llano que el mismo Aristóteles descubrió que algunas formas eran concluyentes y que otras no lo eran, no por medio de esas formas mismas, sino por los caminos propios del conocimiento, es

decir, por el acuerdo visible entre las ideas. Dígasele a una señora habituada a vivir fuera de la ciudad que el viento es sudoeste y que el cielo está encapotado y amenaza lluvia, y no tendrá dificultad en entender que no es conveniente que salga, en un día así, ligeramente vestida, después de una fiebre. Advierte con claridad la conexión probable entre todo esto, a saber: entre viento del sudoeste, nubes, lluvia, mojarse, resfriarse, recaída y peligro de muerte, sin necesidad de tener que unirlo todo con una cadena artificiosa y molesta de silogismos que no sirven sino para estorbar la mente, la cual, sin ellos, marcha de una parte a la otra con mayor agilidad y claridad. Y la probabilidad que esa señora percibe fácilmente en las cosas mismas, en su estado natural, se perdería del todo para ella si ese argumento fuera tratado doctamente y se lo propusieran en forma silogística. Porque eso obscurece con frecuencia las conexiones, y yo creo que todo el mundo percibe en las demostraciones matemáticas que el conocimiento que ofrecen se alcanza con mayor brevedad y más claramente sin el empleo de silogismos.

Se considera que la inferencia es el acto decisivo de la facultad racional, y en efecto lo es, cuando se realiza correctamente. Pero la mente, ya por un deseo muy vivo de ampliar su saber, ya por la mucha tendencia que tiene en favorecer las opiniones que ha recibido alguna vez, es muy osada en sus inferencias, y, por lo tanto, es frecuente que se apresure demasiado, sin cuidarse de percibir la conexión entre las ideas que han de vincular los dos extremos.

Inferir no es otra cosa sino sacar una proposición como verdadera, en virtud de otra proposición establecida antes como verdadera, es decir, consiste en ver o en suponer esa conexión de las dos ideas de la proposición inferida. Por ejemplo, supongamos que la proposición establecida sea ésta: *los hombres recibirán castigo en el otro mundo*, y que de ella se infiera esta otra: *luego, los hombres pueden determinarse a sí mismos*. Lo que ahora es preciso saber es si la mente ha hecho bien o mal esa inferencia. Si ha hecho la inferencia descubriendo las ideas intermedias y considerando la conexión que exista entre ellas en su orden verdadero, entonces ha procedido racionalmente y ha hecho una inferencia correcta. Si la ha hecho sin semejante consideración, entonces, más bien que haber hecho una inferencia sólida, o una inferencia de recta razón, ha mostrado un deseo de que así sea, o de que se tome como tal. Pero en ninguno de los dos casos ha sido por silogismo el modo de descubrir esas ideas, ni la mostración de su conexión, puesto que es necesario que la mente las haya encontra-

do y haya percibido la conexión, antes de que racionalmente puedan emplearse en un silogismo, a no ser que se diga que toda idea puede entrar en un silogismo, sin que sea necesario considerar la conexión que tenga con las otras dos, y que puede servir al azar de término medio para probar cualquier conclusión. Pero eso es algo que nadie dirá, porque es en virtud del acuerdo percibido entre las ideas intermedias con los extremos que puede llegarse a concluir que esos extremos concuerdan, y, por lo tanto, cada idea intermedia debe ser tal que en toda la cadena tenga una conexión visible respecto a las dos ideas entre las cuales está situada, sin lo cual la conclusión no puede ser inferida o sacada. Porque, dondequiera que cualquier eslabón de la cadena esté suelto y sin conexión, allí se pierde toda la fuerza de la cadena, y carece de potencia para inferir o concluir algo. En el ejemplo expuesto más arriba ¿qué otra cosa muestra la fuerza de la inferencia, y consecuentemente su razonabilidad, sino la percepción de la conexión de todas las ideas intermedias que autorizan la conclusión o la proposición inferida, como, por ejemplo, *los hombres serán castigados — Dios es quien castiga, — castigo justo, — el castigado es culpable, — pudo haber obrado de otro modo, — libertad, — autodeterminación*? Por ese encadenamiento visible de ideas, así conectadas unas a otras, de suerte que cada idea intermedia esté de acuerdo, de cada lado, con las dos ideas entre las cuales está situada, las ideas de hombre y de autodeterminación aparecen conectadas entre sí, es decir, que esta proposición, *los hombres pueden determinarse a sí mismos*, se saca o infiere de esta otra: *serán castigados en el otro mundo*. Porque viendo aquí la mente la conexión que existe entre la idea del castigo de los hombres en el otro mundo y la idea de Dios que castiga; entre Dios que castiga y la justicia de su castigo; entre la justicia del castigo y la culpa; entre la culpa y la potencia de haber obrado de otro modo; entre la potencia de haber obrado de otro modo y la libertad, y entre la libertad y la autodeterminación, la mente, digo, ve la conexión entre los hombres y la autodeterminación.

Ahora bien, pregunto si la conexión de los extremos no se percibe más claramente en esta disposición simple y natural que en las confusas repeticiones y amontonamiento de cinco o seis silogismos. Séame perdonado que lo califique de amontonamiento, hasta que alguien, después de haber reducido esas ideas a silogismos, se atreva a afirmar que esas ideas están menos amontonadas, y que su conexión es más visible cuando han sido así transpuestas, repetidas y tejidas en un estiramiento de formas artificiosas, que cuando aparecen en ese orden breve, simple y natural en que

las presentamos aquí, en el que cada quien puede verlas, y según el cual deben ser vistas, antes de que pueda arreglarlas en una serie de silogismos. Porque el orden natural de las ideas que establecen las conexiones debe dirigir el orden de los silogismos, y un hombre tiene que ver la conexión que hay entre cada idea intermedia y las ideas que conecta, antes de que pueda razonablemente emplearla en un silogismo. Y una vez que se hayan formulado todos esos silogismos, ni los que sean expertos en lógica, ni los que no lo sean, verán mejor que antes la fuerza de la argumentación, es decir, la conexión entre los dos extremos. (Porque los que no son expertos en el arte de la lógica, puesto que ignoran las formas verdaderas del silogismo y sus razones, no pueden saber si han sido o no han sido formados en modos y figuras correctos y concluyentes, de suerte que en nada les ayudan las formas en que han sido arregladas esas ideas, y, por otra parte, como el orden natural en que la mente podría juzgar de sus conexiones ha sufrido un desarreglo, la ilación de las ideas resulta mucho más incierta con los silogismos que sin ellos.) Y por lo que se refiere a los expertos en lógica, ellos ven la conexión que cada idea intermedia tiene con aquellas entre las cuales está situada (de donde depende toda la fuerza de la inferencia), la ven, digo, tan perceptiblemente antes como después de que se haya formado el silogismo, o bien no la ven para nada. Porque un silogismo, ni muestra ni refuerza la conexión de dos ideas intermedias inmediatamente unidas; muestra tan sólo, en virtud de la conexión que ya ha sido descubierta entre ellas, de qué manera los extremos están vinculados. Pero cuál sea la conexión que tenga una idea intermedia con uno de los extremos en un silogismo, eso es algo que ningún silogismo muestra, ni puede jamás mostrar. Es la mente tan sólo la que percibe o puede percibir esas ideas así situadas en una especie de yuxtaposición, y eso únicamente por su propio mirar, que no recibe ningún auxilio, ninguna luz, de la forma silogística que se les dé a aquellas ideas. Esa forma sólo muestra que si la idea intermedia está de acuerdo, por ambos lados, con las ideas entre las cuales está inmediatamente situada, las dos ideas remotas, o, como se les dice, los extremos, también estarán seguramente de acuerdo entre sí; y, por lo tanto, la conexión inmediata que tiene cada idea con las ideas a las cuales está aplicada por ambos lados, de donde depende la fuerza del razonamiento, se advierte igualmente antes que después de que se haya formado el silogismo, pues de lo contrario, quien hace el silogismo no podría verla nunca. Esa conexión, según ya se ha advertido, no se ve sino por el ojo de la mente, o sea su facultad perceptiva que mira

las ideas reunidas en yuxtaposición, y esa mirada percibe la conexión de dos ideas, siempre que aparezcan juntas en una proposición, independientemente de que esa proposición esté situada o no como la mayor o la menor de un silogismo.

Pero ¿de qué sirven, entonces, los silogismos? Contesto que su uso principal es en las escuelas, donde los hombres se permiten, sin rubor, negar el acuerdo entre ideas que manifiestamente están de acuerdo; o bien, fuera de las escuelas, les sirven a quienes, habiéndolo aprendido de ellas, niegan, sin rubor, la conexión de ideas que aun para ellos mismos es visible. Pero para un sincero buscador de la verdad, que no tenga más fin que el de encontrarla, de nada le sirven esas formas silogísticas para persuadirse de la fuerza de una inferencia, cuya verdad y razonabilidad aparecerá mejor en un ordenamiento simple y llano de las ideas. Y de aquí se explica que los hombres, en sus búsquedas de la verdad, jamás hagan uso de los silogismos para convencerse a sí mismos (o cuando enseñan a otros, para instruir gente dispuesta), porque antes de que puedan formular sus ideas en silogismos es preciso que hayan visto la conexión existente entre las intermedias y las dos entre las cuales estén inmediatamente situadas, y a las cuales se aplican, a fin de percibir su acuerdo; y cuando perciben eso, entonces han visto ya si la inferencia es o no correcta, de suerte que el silogismo llega siempre demasiado tarde para determinarlo. Porque, para emplear otra vez el ejemplo anterior, pregunto si la mente al considerar la idea de justicia, situada como idea intermedia entre el castigo de los hombres y la culpa de los castigados (y mientras no la considere así la mente no podrá utilizarla como un *medius terminus)*, no ve con igual claridad la fuerza de la inferencia, que cuando haya sido ordenada en forma silogística. Y para mostrar esto en un ejemplo muy llano y fácil, supongamos que la palabra *animal* sea la idea intermedia o *medius terminus* que emplea la mente para mostrar la conexión entre *homo* y *vivens*. Ahora, pregunto si la mente no ve con mayor prontitud y claridad esa conexión, cuando la idea que vincula esos dos términos está situada en medio, en el siguiente simple y natural arreglo,

homo - animal - vivens,

que en este otro de mayor complejidad,

animal - vivens - homo - animal;

que es el arreglo que tienen esas ideas en un silogismo, a fin de mostrar la conexión entre *homo* y *vivens*, por la intervención de *animal*.

En verdad, se cree que el silogismo es necesario hasta para quienes son amantes de la verdad, para revelarles las falacias

que frecuentemente se ocultan en las disertaciones floridas, ingeniosas o complicadas. Pero que ése sea un error es algo que se advertirá sin dificultad, cuando consideremos que la razón por la cual esa clase de disertaciones poco ceñidas, y que se dicen discursos retóricos, logran imponerse en el espíritu de hombres que aman con sinceridad a la verdad, es que, al verse impresionados por alguna viva representación metafórica, se descuidan en la observación de cuáles sean las ideas verdaderas de que depende la inferencia, o no las perciben con facilidad. Ahora bien, para mostrarles a esos hombres la debilidad de la argumentación que han así aceptado, cuanto hace falta es despojarla de las ideas superfluas que, mezcladas y confundidas con aquellas de donde depende la inferencia, parecen mostrar una conexión que no existe en realidad, o que, por lo menos, estorban el descubrimiento de la falta de dicha conexión; después de lo cual hay que situar en su orden debido esas ideas ya desnudas, de donde depende la fuerza del argumento; y la mente, mirándolas en ese orden, advierte qué conexión existe entre ellas, de manera que puede juzgar acerca de la inferencia, sin necesidad alguna de recurrir a un silogismo.

Confieso que en semejantes casos es común servirse de los modos y las figuras, como si el descubrimiento de la incoherencia de esa clase de discursos dependiera absolutamente de la forma silogística; y yo mismo así lo creí, hasta que un examen más severo me ha hecho advertir que el situar las ideas intermedias desnudas y en su debido orden muestra mejor la incoherencia de un argumento que por medio de un silogismo, y eso no sólo en cuanto que presenta en su propio lugar cada eslabón de la cadena a la mirada inmediata de la mente, por donde se advierte mejor el vínculo, sino, también, porque el silogismo únicamente muestra la incoherencia a quienes (y no son uno en mil) entiendan de una manera perfecta el modo y la figura, y las razones sobre las cuales esas formas se sustentan; mientras que un debido ordenamiento de las ideas, de donde depende la inferencia, basta para que todo hombre, sea o no experto en lógica, con tal de que entienda los términos y tenga la facultad de percibir el acuerdo o el desacuerdo de tales ideas (sin la cual, en o fuera del silogismo, no podrá percibir la fuerza o la debilidad, la coherencia o la incoherencia del discurso) advierta la falta de conexión en la argumentación, y el absurdo de la inferencia.

Así, yo he conocido a un hombre, ignorante en el silogismo, que, con sólo escuchar un largo, artificioso y plausible discurso, denunciaba su debilidad y falsos razonamientos, discurso que había

seducido a personas expertas en las reglas silogísticas, y creo que pocos de mis lectores no habrán conocido casos parecidos. Y en efecto, si no fuera así, los debates en la mayoría de los consejos de los príncipes, y los negocios que se ventilan en asambleas, estarían en peligro de descarriarse, puesto que aquellos en los que se deposita la confianza, y que habitualmente saben persuadir, no son siempre de los que han tenido la buena suerte de conocer a la perfección las formas del silogismo, o de ser expertos en sus modos y figuras. Y si el silogismo fuera el único o por lo menos el más seguro camino para descubrir las falacias de las disertaciones artificiosas, no creo que todos los hombres, y hasta los príncipes en asuntos que se refieren a sus coronas y a sus dignidades, estén tan enamorados de la falsedad y el error que hayan descuidado por todas partes el introducir los silogismos en los debates de importancia, o hayan estimado ridículo el mero hecho de ofrecerlos en asuntos de peso; prueba evidente, para mí, de que los hombres de ingenio y penetración que, no teniendo tiempo para perderlo en discusiones ociosas, debían obrar de acuerdo con los resultados de sus debates, y frecuentemente pagar sus errores con la cabeza o la fortuna, no encontraron que sus formas escolásticas fueran de gran utilidad en el descubrimiento de la verdad o de la falacia, toda vez que la una y la otra podían mostrarse sin su concurso, y de una manera más clara, a quien no se rehusara a ver lo que se les mostraba visiblemente.

En segundo lugar, otra razón que me hace dudar de que el silogismo sea el verdadero instrumento de la razón para descubrir la verdad es que cualquiera que sea la utilidad que se haya pretendido que tienen los modos y las figuras en la mostración de la falacia (lo que hemos examinado más arriba), lo cierto es que esas formas escolásticas no están menos expuestas a incurrir en error que lo están las maneras más llanas de argumentación; y en apoyo de esto me remito a la observación común, que siempre ha encontrado esos métodos artificiosos de razonar como más propios para enredar la mente, que para instruir e informar el entendimiento. Y esto explica por qué los hombres que se ven vencidos y reducidos al silencio por ese método escolástico rara vez, o más bien nunca, se convencen y se dejan llevar del lado que los venció. Quizá confiesen que su adversario es un disputante más hábil, pero a pesar de todo quedan persuadidos de la verdad de su propia tesis, y, vencidos y todo, se retiran con la misma opinión que tenían antes, lo cual no podrían hacer si esa manera de argumentar llevara consigo la luz y la convicción y fuera capaz de mostrarles a los hombres dónde está la verdad. Por eso, se

ha pensado que el silogismo es más propio para obtener la victoria en una disputa, que para el descubrimiento y la confirmación de la verdad en las investigaciones serias que tienen tal fin. Y si es seguro que la falacia puede ocultarse tras un silogismo, como nadie podrá negarlo, es preciso que sea otra cosa, y no el silogismo, lo que deba descubrirla.

Sé por experiencia que cuando no se admite toda la utilidad que algunos hombres le han concedido a algo, éstos se precipitan a exclamar que se pretende excluirla por completo. Pero a fin de evitar una imputación tan injusta y mal fundada, les diré que no estoy por privar de ninguno de sus auxilios al entendimiento en la adquisición de conocimientos; y que si algunos hombres expertos y habituados a los silogismos encuentran en ellos una ayuda a su razón en el descubrimiento de la verdad, deben sin duda valerse de ellos. Todo cuanto pretendo es que no debe adscribirse a esas formas más de lo que les pertenece, y se crea que, sin ellas, los hombres no tienen el uso o un uso tan cabal de su facultad de raciocinio. Algunos ojos requieren lentes para ver las cosas con claridad y distinción; pero no por eso puede permitirse que quienes los usan digan que no hay nadie que pueda ver sin lentes. Se podrá pensar con razón, de quienes eso digan, que pretenden rebajar demasiado y desacreditar la naturaleza en aras de un arte al cual, quizá, estén demasiado obligados. Cuando la razón es vigorosa y ha sido ejercitada ve con mayor rapidez y claridad, por su propio poder de penetración, sin el auxilio de silogismos. Si la costumbre de usar esos lentes ha disminuído su visión al grado de que, sin ellos, no pueda ya percibir la consecuencia o inconsecuencia de un argumento, no puedo ser tan obcecado como para oponerme a que se usen. Cada quien sabe lo que le conviene a su propia vista; pero no concluya de allí que quienes no emplean los mismos auxilios están sumidos en las tinieblas.

§ 5. *Es poca la ayuda que prestan en las demostraciones, y menos en la probabilidad.* Pero, sea lo que fuere respecto al conocimiento, me parece que puedo afirmar con verdad que el silogismo es de mucho menor utilidad, o de ninguna, en las probabilidades. Porque, como en este caso, el asentimiento debe quedar determinado en virtud de la preponderancia, después de una cuidadosa estimación de todas las pruebas, tomándose en cuenta las circunstancias por ambos lados, nada hay tan impropio para auxiliar a la mente en esa tarea que el silogismo. En efecto, posesionándose de una probabilidad asumida, o de un argumento tópico, lo persigue, por así decirlo, hasta que ha conducido a la mente fuera de la visión

de la cosa que examina; y, obligándola a empeñarse en alguna dificultad remota, la apresa allí, enredada quizá, y como quien dice maniatada, con la cadena de silogismos, sin permitirle la libertad, y menos aún prestándole auxilio necesario para mostrar de qué lado, bien consideradas todas las cosas, cae la mayor probabilidad.

§ 6. *No sirve para aumentar nuestro conocimiento, sino para sostener un duelo con él.* Pero supongamos (como quizá se diga) que el silogismo nos ayuda a convencer a los hombres de sus errores y de sus equívocos (aunque quisiera ver al hombre que haya abandonado su opinión a fuerza de silogismos); sin embargo, en nada le sirve a la razón respecto a aquella parte que, si no es su perfección más alta, es, no obstante, su más pesada tarea y aquello en que más necesitamos ser ayudados, a saber: la tarea de encontrar las pruebas y de hacer nuevos descubrimientos. Las reglas del silogismo de nada sirven para proveer a la mente de esas ideas intermedias que puedan mostrar la conexión de ideas remotas. Esa manera de razonar no descubre pruebas nuevas, sino que es el arte de exhibir y enfilar las ideas viejas que ya tenemos. La proposición número 47 del primer libro de Euclides es verdadera, pero me parece que su descubrimiento no se debe a ninguna regla de la lógica común. Un hombre sabe algo primero, y sólo después puede probar por vía silogística. De suerte que el silogismo viene después del conocimiento, y para entonces de bien poco puede servirle. Pero es principalmente por el descubrimiento de esas ideas, que muestran la conexión entre ideas distantes, por donde se aumenta nuestro acervo de conocimientos, y por donde adelantan las artes útiles y las ciencias. En el mejor caso, el silogismo es el arte de sostener un duelo con el poco conocimiento que poseemos, sin que se aumente en nada; y que un hombre empleara su razón siempre de ese modo no sería muy diferente a lo que haría un hombre que, después de haber extraído de las entrañas de la tierra un poco de hierro, no hiciera sino forjar espadas, para ponerlas en manos de sus criados a fin de que se batieran y mataran. Si el rey de España hubiera empleado de ese modo el hierro encontrado en su reino y el esfuerzo de su pueblo, bien poco habría sido el monto que habría extraído de ese tesoro que yacía tan largamente escondido en las obscuras entrañas de América. Y me siento tentado a creer que quien emplee toda la fuerza de su razón en sólo blandir silogismos descubrirá muy escasa porción de esa masa de conocimientos que aún yace oculta en los secretos recodos de la naturaleza, y hacia los cuales me imagino que la rústica y

natural razón se presta más a conducirnos (como hasta ahora lo ha hecho), para aumentar de esa manera los fondos comunes de los conocimientos humanos, que no cualquier procedimiento escolástico orientado por las estrictas reglas de los modos y de las figuras.

§ 7. *Es preciso buscar otros auxilios.* No dudo, sin embargo, que se pueden encontrar medios para auxiliar a la razón en esta parte que es de tanta utilidad. Y esto me ha animado a decirlo el juicioso Hooker, que, en su *Laws of Ecclesiastical Polity* (lib. 1, 6) dice así: "Si fuera posible contribuir al verdadero arte de razonar y al saber con los auxilios adecuados (auxilios que, debo confesarlo llanamente, en esta edad del mundo que lleva el nombre de edad esclarecida, ni se conocen mucho, ni de ellos se preocupa generalmente), sin duda habría casi tanta diferencia, por lo que toca a madurez de juicio, entre los hombres que los emplearan y lo que son ahora los hombres, como la que hay entre los hombres de ahora y los imbéciles." No pretendo haber hallado o descubierto aquí ninguno de esos "auxilios adecuados del verdadero arte de razonar" a que alude ese gran hombre de pensar tan profundo; pero esto es llano: que el silogismo y la lógica que hoy están en uso, y que se conocían en su tiempo tan cabalmente como ahora, no pueden ser ninguno de esos auxilios a que él se refirió. Me basta a mí si, en un discurso que quizá se haya salido un tanto de los caminos habituales, que no ha sido prestado y que, por lo menos para mí, es del todo novedoso, me basta, digo, si he dado ocasión a que otros miren en torno en busca de nuevos descubrimientos, y se empeñen en encontrar en sí mismos esos "auxilios adecuados del verdadero arte de razonar", que, me temo, no encontrarán quienes se confinan servilmente a la observancia de las reglas y dictados de otros. Porque los caminos trillados conducen esa clase de ganado (según los llama un romano ilustre),* cuyos pensamientos no pasan más allá de la imitación, *non quo eundum est, sed quo itur* (no donde hay que ir, sino donde se va). Pero me atrevo a decir que esta nuestra edad está adornada de algunos hombres dotados de ese vigor de juicio y de esa amplitud de comprensión, los cuales, si pusieran al servicio de ese fin sus pensamientos, serían capaces de abrir nuevos y aún no descubiertos caminos hacia el progreso del conocimiento.

§ 8. *Razonamos acerca de lo particular.* Habiendo tenido ocasión de hablar aquí acerca del silogismo en general, de su utilidad en

* Horacio. *Epist.* lib. I, epist. 19: *O imitatores servum pecus!* [T.]

el raciocinio y del progreso de los conocimientos, parece pertinente, antes de abandonar el asunto, reparar en un error manifiesto de las reglas silogísticas, a saber: que ningún razonamiento silogístico puede ser correcto y concluyente, si no contiene por lo menos una proposición general, como si no pudiéramos razonar y adquirir conocimientos acerca de lo particular, cuando, a decir verdad y bien considerado el asunto, el objeto de todo nuestro razonar y de todo nuestro conocimiento, no es sino lo particular. El razonar y el conocimiento de cada hombre sólo es acerca de las ideas existentes en su propia mente, las cuales, en verdad, son todas y cada una de ellas existencias particulares; y nuestro conocimiento y razonamiento acerca de otras cosas sólo es en cuanto correspondan con aquellas nuestras ideas particulares. De suerte que la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas particulares es la suma cima de todos nuestros conocimientos. La universalidad no le es sino accidental, y consiste meramente en que las ideas particulares, de que es objeto, son tales, que más de una cosa particular puede corresponderles y puede ser representada por ellas. Pero la percepción del acuerdo o del desacuerdo entre dos ideas cualesquiera, y, en consecuencia, nuestro conocimiento, es igualmente claro y seguro, con independencia de que una u otra de esas ideas, que ambas, o que ninguna de ellas, sean o no capaces de representar más seres reales que uno. Permítaseme decir una cosa más acerca de los silogismos, antes de pasar a otro asunto: ¿acaso no podrá preguntarse con justicia si la forma que ahora tiene el silogismo es aquella que según razón deba tener? Porque, como el *medius terminus* tiene la finalidad de vincular los extremos (es decir, la idea intermedia que debe mostrar el acuerdo o el desacuerdo entre las dos ideas en cuestión) ¿no sería más natural que ese *medius terminus*, para mostrar mejor y más claramente el acuerdo o el desacuerdo de los extremos, estuviera situado entre ellos? Lo cual podría fácilmente hacerse con sólo transponer las proposiciones, y hacer del *medius terminus* el predicado de la primera, y el sujeto de la segunda, como en estos dos ejemplos:

Omnis homo est animal,
Omne animal est vivens,
Ergo omnis homo est vivens.

Omne corpus est extensum et solidum,
Nullum extensum et solidum est pura extensio,
Ergo corpus non est pura extensio.

No hace falta molestar a mi lector con ejemplo de silogismos cuya conclusión sea particular. La misma razón vale para autorizar idéntica forma respecto a ellos, que para los de conclusión general.

§ 9. *La razón nos falla, primero, por falta de ideas.* La razón, bien que penetre hasta las profundidades del mar y de la tierra, bien que eleve nuestros pensamientos a la altura de las estrellas, y que nos conduzca a través de los inmensos espacios y amplios salones de este imponente edificio del universo, sin embargo queda muy corta aún respecto a la extensión real del ser corporal, y muchos son los casos en que nos falla, como,

Primero, nos falla completamente, cuando nos faltan ideas. No se extiende, ni puede, más allá de donde ellas se extienden; y, por lo tanto, allí donde carecemos de ideas, allí se detiene nuestro raciocinio, y hemos llegado al término de nuestra cuenta. Y si en ocasiones razonamos acerca de palabras que no significan ninguna idea, es que sólo razonamos acerca de unos sonidos, y nada más.

§ 10. *Segundo. Nos falla a causa de ideas obscuras o imperfectas.* Segundo. Frecuentemente nuestra razón se ve sumida en la perplejidad y se descarría a causa de la obscuridad, de la confusión o de la imperfección de las ideas en que se ocupa; y es entonces cuando nos encontramos frente a dificultades y contradicciones. Así, puesto que no tenemos ninguna idea perfecta del mínimo de extensión de la materia, ni de lo infinito, nada podemos afirmar acerca de la divisibilidad de la materia; mientras que, como tenemos ideas perfectas, claras y distintas de los números, nuestra razón no tropieza, a ese respecto, con ninguna de aquellas dificultades inextricables, ni se ve envuelta en contradicciones en semejante asunto. Así, puesto que no tenemos sino ideas muy imperfectas acerca de las operaciones de nuestra mente, del comienzo del movimiento y del pensamiento y de la manera en que la mente produce lo uno y lo otro, y más imperfectas aún, acerca de las operaciones de Dios, resulta que incurrimos en graves dificultades, de las cuales la razón no puede desprenderse, respecto a lo que concierne a los agentes creados y libres.

§ 11. *Tercero. Nos falla por carencia de ideas intermedias.* Tercero. Es frecuente que nuestra razón se detenga, porque no logra percibir esas ideas que podrían servir para mostrar el acuerdo o el desacuerdo, seguro o probable, entre otras dos ideas; y, a este respecto, las facultades de algunos hombres superan muchísimo a

las de otros. Hasta que no se descubrió el álgebra, ese formidable instrumento y ejemplo de la sagacidad humana, los hombres miraban con asombro algunas de las demostraciones de los antiguos matemáticos, y apenas podían dejar de pensar que el hallazgo de las pruebas que emplearon aquellos sabios no fueran algo más que humano.

§ 12. *Cuarto. Nos falla a causa de principios equivocados.* Cuarto. Suele acontecer que la mente se enrede en absurdos y en dificultades y que se vea metida en aprietos y contradicciones, sin que sepa cómo salir de ellos, por haber procedido a base de principios equivocados. En tal caso, en vano se pedirá auxilio a la razón, a no ser para descubrir la falsedad y para rechazar la influencia de esos principios equivocados. Lejos de que la razón despeje las dificultades que le sobrevienen a un hombre por haber edificado sobre cimientos falsos, si se empeña en perseverar, sólo se enredará más y se sumirá en mayor y más profunda perplejidad.

§ 13. *Quinto. Nos falla a causa de términos dudosos.* Quinto. Así como las ideas obscuras e imperfectas frecuentemente entorpecen la razón, así también, por el mismo motivo, las palabras dudosas y los signos equívocos, cuando no se atienden con cautela los discursos y las argumentaciones, suelen sumir a los hombres en perplejidad y conducirlos a un estancamiento. Pero esta y la anterior fallas se ponen en nuestra cuenta y no son culpa de la razón. Sin embargo, sus consecuencias no por eso dejan de ser menos obvias, y a diario y por todas partes podemos advertir los embarazos y los errores en que sumen a los hombres.

§ 14. *El más alto grado de nuestro conocimiento es el intuitivo, sin raciocinio.* Algunas de las ideas que están en la mente están en ella de manera que pueden ser comparadas por sí solas entre sí y de un modo inmediato; y, respecto a éstas, la mente puede percibir el acuerdo o desacuerdo entre ellas con la misma claridad con que percibe que las tiene. Así, la mente percibe que un arco de círculo es menor que el círculo entero con igual claridad con que percibe la idea de un círculo; y esto, por lo tanto, según ya dije, es lo que llamo conocimiento intuitivo, conocimiento cierto y más allá de toda duda, que no requiere, ni es capaz de prueba alguna, y que constituye la más alta certidumbre humana. En esto consiste la evidencia de aquellas máximas acerca de las cuales nadie abriga duda, de suerte que no sólo todo el mundo les concede su asentimiento, según se dice, sino que todo el mundo

conoce su verdad, tan pronto como se proponen al entendimiento. Para descubrir y abrazar esas verdades no hace falta la facultad discursiva, no se requiere el raciocinio, sino que se conocen en virtud de una evidencia de grado superior y más alto. Y, si se me permite columbrar cosas desconocidas, tal será, me parece, el grado de evidencia que poseen los ángeles y el que poseerán en un estado futuro los espíritus perfeccionados de los hombres justos, acerca de mil cosas que, por ahora, eluden del todo nuestro entendimiento, o por las cuales, habiendo adquirido de ellas una débil sospecha nuestra limitada razón, nosotros, sumidos en tinieblas, nos afanamos.

§ 15. *El siguiente grado es el de la demostración por vía del raciocinio.* Pero aun cuando tengamos aquí y allá un poquito de ese resplandor, unos cuantos fulgores de ese luminoso conocimiento, lo cierto es que nuestras ideas en su mayor parte son de tal índole que no podemos discernir su acuerdo o su desacuerdo por vía de una comparación inmediata. Y, con respecto a todas éstas, necesitamos del raciocinio, y es preciso hacer nuestros descubrimientos por el camino del discurrir y de la inferencia. Ahora bien, estas ideas son de dos clases, las cuales me tomaré la libertad de mencionar aquí una vez más.

Primero. Aquellas cuyo acuerdo o desacuerdo, aun cuando no puede percibirse de inmediato con sólo colocarlas una junto a la otra, puede, sin embargo, examinarse por la intervención de otras ideas que admiten la comparación. En este caso, cuando por ambos lados se discierne con claridad el acuerdo o el desacuerdo de la idea intermedia respecto a las ideas que deseamos comparar, tenemos una demostración que genera conocimiento, el cual, aunque es un conocimiento seguro, no es, sin embargo, tan llano ni tan completamente claro como el conocimiento intuitivo; porque en éste no hay sino una sola intuición, pura y simple, que no puede dar lugar a ningún equívoco o duda: la verdad se percibe toda perfectamente de un golpe. Cierto que en la demostración también hay una intuición, pero no del todo de un solo golpe, porque es preciso que exista el recuerdo de la intuición del acuerdo del medio, o idea intermedia, con la idea respecto a la cual la comparamos antes, cuando pasemos a compararla con la otra; y mientras mayor número sea el de esos medios, mayor será el peligro de error. Porque cada acuerdo o desacuerdo de las ideas tiene que ser observado y advertido en cada paso de toda la serie, y debe ser retenido en la memoria, tal como es, y la mente debe estar segura de que no se omita ni se pase por alto ninguna

parte de las que sean necesarias para formar la demostración. A esto se debe que algunas demostraciones sean largas y complejas, y que resulten demasiado difíciles para quienes carecen del vigor intelectual necesario que les permita percibir con distinción y llevar ordenadamente en la cabeza semejante cúmulo de particularidades. Y aun aquellos que tienen la capacidad para dominar especulaciones tan intrincadas se ven precisados algunas veces a repasarlas y les hace falta más de un repaso antes de poder alcanzar la certidumbre. Pero, en suma, cuando la mente retiene con claridad la intuición que tuvo acerca del acuerdo de cualquier idea con otra, y de ésta con una tercera, y de ésta con una cuarta, etc., entonces el acuerdo existente entre la primera y la cuarta constituye una demostración que genera un conocimiento seguro, el cual puede llamarse *conocimiento racional,* como el otro es un *conocimiento intuitivo.*

§ 16. *Para remediar esos estrechos límites no tenemos sino el juicio basado en razonamientos probables.* Segundo. Hay otras ideas cuyo acuerdo o desacuerdo no se puede estimar, salvo por la intervención de otras ideas que no tienen un acuerdo seguro con los extremos, sino únicamente un acuerdo habitual o verosímil; y al tratar de esas ideas es cuando el juicio se ejercita propiamente, o sea, cuando la mente concede su asentimiento acerca del acuerdo entre dos ideas al compararlas con esa clase de *mediums* probables. Esto, nunca llega a ser conocimiento, ni siquiera en su grado más bajo; sin embargo, esas ideas intermedias vinculan a veces los extremos de una manera tan estrecha, y la probabilidad es tan clara y fuerte, que el asentimiento le sigue tan necesariamente como sigue el conocimiento a la demostración. La gran excelencia y utilidad del juicio consiste en observar y estimar correctamente la fuerza y el peso de cada probabilidad, y después, habiendo hecho un balance, elegir el lado que resulte favorecido.

§ 17. *Intuición, demostración, juicio.* El conocimiento intuitivo es la percepción del acuerdo o del desacuerdo seguro entre dos ideas, comparadas entre sí de una manera inmediata.

El conocimiento racional es la percepción del acuerdo o del desacuerdo seguro entre dos ideas, mediante la intervención de una o más ideas diferentes.

El juicio es pensar o suponer que dos ideas están de acuerdo o en desacuerdo, mediando la intervención de una o varias ideas, acerca de las cuales la mente no percibe su acuerdo o desacuerdo

con las primeras, acuerdo o desacuerdo que, sin embargo, ha sido observado por ella como frecuente y habitual.

§ 18. *Consecuencias de las palabras y consecuencias de las ideas.* Aunque una de las mayores partes del raciocinio, y aquello en que habitualmente se ocupa, sea deducir una proposición de otra, o sacar inferencias de las palabras, sin embargo, su acto principal consiste en establecer el acuerdo o el desacuerdo entre dos ideas mediante la intervención de una tercera, del mismo modo que un hombre establece, por medio de una yarda, el acuerdo en longitud entre dos casas que no es posible juntar para medir su igualdad por yuxtaposición. Las palabras tienen sus consecuencias, como signos que son de las ideas; y las cosas están de acuerdo o en desacuerdo, según lo que realmente son, pero no podemos observarlo, salvo por las ideas que tenemos de ellas.

§ 19. *Cuatro clases de argumentos, y, primero,* "ad verecundiam". Antes de abandonar este asunto, quizá valga la pena reflexionar un poco acerca de las cuatro clases de argumentos de que habitualmente se valen los hombres en sus raciocinios con los otros hombres para prevalecer sobre su asentimiento, o, por lo menos, para imponérseles de modo que reduzcan a silencio toda oposición.

Primero. El primero consiste en invocar las opiniones de hombres que, por su inteligencia, por su doctrina, por su eminencia, por su poder, o por alguna otra causa, han adquirido fama y han establecido su reputación en grado de autoridad ante la común opinión. Cuando los hombres han sido elevados a alguna clase de dignidad, se piensa que es falta de modestia, en otros, contradecir a aquéllos en cualquier cosa, o poner en duda la autoridad de quienes ya están investidos de ella. Cuando un hombre no cede rápidamente ante la decisión de los autores aprobados, decisión que los otros reciben con acatamiento y respeto, se tiende a censurar esa manera de proceder como un acto de soberbia; y se considera como efectos de una gran insolencia el que un hombre se atreva a establecer su propia opinión y a sostenerla contra la corriente del cauce de la Antigüedad, o a ponerla en la balanza en oposición a las doctrinas de algún docto o de algún autor recibido. Quien respalde su tesis con semejantes autoridades cree, por sólo eso, que necesariamente debe salir victorioso, y no se detendrá en calificar de impudicia a quien ose contradecirlas. Esto es lo que, según me parece, puede llamarse un argumento *ad verecundiam.*

§ 20. *Segundo.* "Ad ignorantiam." Un segundo medio de que se valen los hombres para estrechar a otros, obligarlos a someterse a sus juicios y a aceptar la opinión debatida, consiste en exigir al adversario que admita la prueba alegada, o que ofrezca una mejor. Y esto llamo un argumento *ad ignorantiam.*

§ 21. *Tercero.* "Ad hominem." Tercero. Un tercer medio consiste en presionar a un hombre con consecuencias sacadas de sus propios principios o de lo que ha concedido. Esto ya se conoce bajo el nombre de argumento *ad hominem.*

§ 22. *Cuarto.* "Ad judicium." Cuarto. El cuarto estriba en el empleo de pruebas sacadas de algunos de los fundamentos del conocimiento o de la probabilidad. Es el que llamo argumento *ad judicium.* Entre los cuatro, sólo éste trae consigo verdadera instrucción y nos adelanta en el camino del conocimiento. Porque *1)* no se sigue que la opinión de otro hombre sea correcta, sólo porque no quiero contradecirlo en virtud del respeto que inspira, o en virtud de cualquier otra consideración, salvo la de estar convencido. *2)* No se quiere decir que un hombre marche por el buen camino, o que yo deba seguir el camino suyo, sólo porque yo no conozca uno mejor. *3)* Tampoco se sigue que otro hombre esté en la verdad, sólo porque me haya mostrado que estoy en la falsedad. Bien puede ser que yo sea modesto, y por eso no me oponga a la opinión de otro. Bien puede ser que yo sea ignorante, y que no sea capaz de producir una mejor prueba que la del otro. Bien puede ser que esté en el error, y que otro me muestre que así es. Esto podrá quizá inclinarme hacia la recepción de la verdad, pero no me sirve para conducirme hacia ella; eso solamente se logra por medio de pruebas y de argumentos, y gracias a la luz que difunde la naturaleza de las cosas mismas, pero nunca a causa de mi vergüenza, de mi ignorancia o de mi error.

§ 23. *Por encima, al contrario y de acuerdo con la razón.* Por lo que hemos dicho acerca de la razón, podremos hacer alguna conjetura tocante a la distinción de las cosas, en cuanto que estén de acuerdo o por encima de la razón, o que le sean contrarias.

1. De acuerdo con la razón serán aquellas proposiciones cuya verdad podemos descubrir al examinar y rastrear las ideas recibidas por sensación o por reflexión, y que advertimos como verdaderas o probables por vía de una deducción natural.

2. Por encima de la razón serán aquellas proposiciones cuya

verdad o probabilidad no podemos deducir de esos orígenes, por medio de la razón.

3. Contrarias a la razón serán aquellas proposiciones que son incongruentes respecto a nuestras ideas claras y distintas, o que no pueden reconciliarse con ellas. Así, la existencia de un dios es de acuerdo con la razón; la existencia de más de un dios, contrario a la razón, y la resurrección de los muertos, por encima de la razón. Pero es más, como las palabras, *por encima de la razón,* pueden tomarse en un doble sentido, a saber: por aquello que está más allá de la probabilidad, o más allá de la certidumbre, supongo que en ese sentido lato es como también se dice algunas veces que una cosa es contraria a la razón.

§ 24. *La razón y la fe no se oponen.* La palabra razón se emplea con otro sentido, y es cuando se opone a la fe, y si bien ésa es una manera muy impropia de hablar, sin embargo, como el uso corriente le ha concedido autoridad, sería una locura tratar de oponerse a ese vicio o tener esperanza de remediarlo. Sólo creo que no será impertinente advertir que, cualquiera que sea la manera en que se trate de oponer la fe a la razón, la fe no es otra cosa sino un firme asentimiento por parte de la mente, el cual si está bien regulado, según es nuestro deber hacerlo, no puede otorgarse a nada que no esté apoyado en buena razón, de suerte que no puede serle opuesto. Quien crea, sin tener razón alguna para creer, puede estar enamorado de sus propias fantasías; pero ni busca la verdad como debería buscarla, ni presta la debida obediencia a su Creador, el cual quiere que se haga uso de aquellas facultades de discernimiento de que ha dotado al hombre para preservarlo del equívoco y del error. Quien no recurra a esas facultades en la medida de todo su empeño, por más que a veces encuentre la verdad, no está en el buen camino sino por azar; y yo no sabría decir si la buenaventura del accidente baste para excusar la irregularidad del procedimiento. Pero esto, por lo menos, es seguro: que será responsable de los errores en que incurra; mientras que quien haga uso de la luz y de las facultades que Dios le ha dado, y se empeñe sinceramente en la busca de la verdad, valiendose de los auxilios y habilidades de que disponga, puede tener esta satisfacción: que al estar cumpliendo su deber como criatura racional, si no logra alcanzar la verdad, no por eso dejará de gozar de su recompensa, porque, quien así procede, ha sabido gobernar bien su asentimiento, y lo ha otorgado donde debe, cuando, cualquiera que sea el caso o el asunto, ha creído o dejado de creer, según los dictados de su razón. Quien obre de otro modo peca contra sus propias

luces, y emplea mal esas facultades que tan sólo le fueron dadas para el fin de buscar y de seguir la evidencia más clara y la mayor probabilidad. Empero, como algunos hombres oponen la fe a la razón, vamos a considerarlas de ese modo en el siguiente capítulo.

Capítulo XVIII

DE LA FE Y DE LA RAZÓN, Y DE SUS DIVERSAS PROVINCIAS

§ 1. *Es necesario conocer los linderos.* Más arriba ha quedado mostrado, *1º*, que estamos necesariamente en la ignorancia, y que carecemos de toda clase de conocimientos allí donde carecemos de ideas; *2º*, que estamos en la ignorancia y carecemos de conocimiento racional, allí donde carecemos de pruebas; *3º*, que carecemos de conocimiento general y de certidumbre, en la medida en que carecemos de ideas específicas, claras y determinadas, y *4º*, que carecemos de probabilidad para guiar nuestro asentimiento en asuntos en que no tenemos ni conocimiento propio, ni testimonios de otros hombres, en qué cimentar nuestra razón.

Por estas cuatro afirmaciones o premisas, me parece que podremos llegar a establecer el conocimiento del alcance y de los confines de la fe y de la razón, conocimiento cuya falta ha sido posiblemente la causa, si no de graves desórdenes, por lo menos de grandes disputas, y quizá de muchos equívocos en el mundo. Porque, mientras no se resuelva hasta qué punto debe guiarnos la razón y hasta dónde debe guiarnos la fe, disputaremos en vano, y en vano intentaremos convencernos mutuamente en asuntos de religión.

§ 2. *Qué sea la fe y qué sea la razón, en cuanto distinguidas la una respecto de la otra.* Advierto que en cada secta se emplea gustosamente la razón en la medida en que les sirve, y que allí donde les falla exclaman: *éste es asunto de fe, y está por encima de la razón.* Pero no veo cómo pueden argumentar contra nadie, o cómo pueden llegar a convencer a un antagonista que se valga de igual defensa, sin que antes se fijen rigurosos linderos entre fe y razón, que debería ser el primer punto establecido en toda cuestión en que la fe tenga algo que ver.

Aquí, por lo tanto, entiendo por *razón*, distinguida de la fe, el descubrimiento de la certidumbre o de la probabilidad de las

proposiciones o de las verdades que la mente logra alcanzar por medio de la deducción, partiendo de aquellas ideas que adquiere por el uso de sus facultades naturales, a saber: la sensación o la reflexión.

La fe, en cambio, es el asentimiento que otorgamos a cualquier proposición que no esté fundada en deducción racional, sino sobre el crédito del proponente, que viniera de Dios por alguna manera extraordinaria de comunicación. Esta manera de descubrir verdades a los hombres es lo que llamamos la *revelación.*

§ 3. *Ninguna idea simple nueva puede llegarnos por vía de revelación tradicional.* Primero, pues, digo que ningún hombre inspirado por Dios puede, por revelación alguna, comunicar a otros hombres ninguna idea simple que no hayan tenido antes por vía de la sensación o de la reflexión. Porque, cualesquiera que sean las impresiones que él mismo haya recibido inmediatamente de la mano de Dios, si esta revelación es de nuevas ideas simples, no podrá ser comunicada a otro, ni por palabra, ni por ningún otro signo; porque las palabras, por su operación inmediata sobre nosotros, no provocan ninguna otra idea que no sea la de sus sonidos naturales, y no es sino por la costumbre de usarlas como signos, como excitan y reviven en nuestra mente las ideas latentes; pero eso, tan sólo aquellas ideas que ya estaban allí antes. Porque las palabras, vistas o escuchadas, no evocan en nuestro pensamiento sino sólo aquellas ideas que estamos habituados a significar de esa manera; pero no pueden introducir en la mente ninguna idea simple, perfectamente novedosa y antes desconocida. Lo mismo vale respecto a cualquier otra clase de signos, que no pueden significarnos cosas de que antes no tengamos ninguna idea en absoluto.

Así, cualesquiera que hayan sido las cosas que le fueron descubiertas a San Pablo cuando fue arrebatado al tercer cielo; cualesquiera que hayan sido las ideas nuevas que allí recibió su mente, toda la descripción que puede hacer de ese lugar a los otros hombres, es que son *cosas que ojo no vio, ni oreja oyó, ni han subido en corazón de hombre.* Y suponiendo que Dios descubriera sobrenaturalmente a alguien la existencia de una especie de criaturas que habitaran, por ejemplo, en Júpiter o en Saturno, dotadas de seis sentidos (porque nadie podrá negar que sea imposible que las haya), y que hubiera impreso en su mente las ideas que esas criaturas reciben por vía del sexto sentido, ese hombre estaría en la misma incapacidad de producir esas ideas en la mente de otros hombres, por vía de palabras, que en la que estamos todos

de comunicar, por medio de los sonidos de palabras, la idea de cualquier color a alguien que, poseyendo los otros cuatro sentidos en perfección, haya estado privado siempre del sentido de la vista. Por lo tanto, respecto a nuestras ideas simples, que son la base y la única materia de todas nuestras nociones y conocimientos, es preciso que dependamos completamente de nuestra razón, quiero decir, de nuestras facultades naturales, y en modo alguno podemos recibir esas ideas, ni ninguna de ellas, por vía de la revelación tradicional. Digo, *revelación tradicional,* para distinguirla de la revelación original. Por esta última, significo aquella primera impresión que Dios hace de una manera inmediata sobre la mente del hombre, y acerca de la cual no podemos fijar ningunos límites; y, por la primera, significo aquellas impresiones comunicadas a otros por palabras, y por las vías comunes de que disponemos para transmitir nuestros conceptos los unos a los otros.

§ 4. *La revelación tradicional puede hacernos conocer proposiciones cognoscibles también por la razón, pero no con la misma certidumbre que nos ofrece la razón.* Digo, en segundo lugar, que las mismas verdades que podemos descubrir por la razón y por esas ideas que tenemos de un modo natural pueden sernos descubiertas y comunicadas por vía de revelación. Así, Dios podría, por revelación, descubrirnos la verdad de cualquiera de las proposiciones de Euclides, proposiciones que, por otra parte, pueden también ser descubiertas por los hombres, empleando sus facultades. En todas las cosas de esa clase, la revelación no hace falta, puesto que Dios nos ha dotado de medios naturales y más seguros para poder alcanzar el conocimiento de ellas. Porque toda verdad que lleguemos a descubrir claramente por el conocimiento y por la contemplación de nuestras propias ideas será siempre más segura para nosotros que aquellas verdades que nos son comunicadas por una revelación tradicional. Y es que el conocimiento que tenemos acerca de que semejante revelación procede originalmente de Dios jamás puede ser tan seguro como el conocimiento que tenemos procedente de la clara percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras propias ideas. Por ejemplo, si desde tiempo inmemorial se nos hubiera revelado que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, se podría asentir a la verdad de esa proposición sobre el crédito de la tradición que asegurara que había sido revelada; pero eso nunca alcanzaría una certidumbre tan grande como el conocimiento que se tuviera de ella, basado en la comparación y medición de mis propias ideas

acerca de dos ángulos rectos, y acerca de los tres ángulos de un triángulo. Lo mismo vale respecto a asuntos de hecho que pueden conocerse por los sentidos. Por ejemplo, la historia del Diluvio Universal nos ha sido transmitida por escrituras que tienen su origen en la revelación; sin embargo, me parece que nadie dirá que posee un conocimiento tan claro de ese diluvio, como el de Noé que lo presenció, o como el que tendría él mismo si hubiera vivido entonces y lo hubiera visto. Porque no hay mayor garantía que la ofrecida por los sentidos de que es una historia registrada en el libro que se supone fue escrito por Moisés, estando inspirado; pero la garantía que tiene de que Moisés escribió ese libro no es tan grande como si él mismo hubiera visto a Moisés escribiéndolo. De suerte que la garantía de ser una revelación es menor que la garantía que ofrecen los sentidos.

§ 5. *La revelación no es admisible contra la evidencia clara de la razón.* Por lo tanto, respecto a las proposiciones cuya certidumbre está fundada en la clara percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas, percepción alcanzada o por una intuición inmediata, como en el caso de las proposiciones de suyo evidentes, o bien por deducciones evidentes de la razón en vía demostrativa, no requerimos el auxilio de la revelación como condición necesaria para otorgarles nuestro consentimiento y para admitirlas en nuestra mente; porque las vías ordinarias del conocimiento las pueden establecer allí, o las han establecido ya, que es la mayor garantía que posiblemente podemos tener acerca de cualquier cosa, salvo cuando Dios nos hace una revelación inmediata, y aun en este caso nuestra seguridad no puede exceder el conocimiento de que se trate, en efecto, de una revelación divina. Pero, pese a todo, no creo que, a este respecto, haya nada que pueda hacer flaquear o imponerse al conocimiento llano, ni que pueda prevalecer en el ánimo de un hombre para hacerlo admitir que sea verdad, en contradicción directa de la evidencia clara de su entendimiento. Porque, como ninguna evidencia de que sean capaces nuestras facultades por donde recibimos semejantes revelaciones puede exceder la certidumbre de nuestro conocimiento intuitivo (ya que pueda igualarla), se sigue que no podemos jamás recibir como verdad nada que se oponga directamente a nuestro conocimiento claro y distinto. Por ejemplo, como las ideas de un cuerpo y de un sitio están de acuerdo de un modo tan claro, y como la mente tiene una percepción tan evidente de ese acuerdo, resulta que nunca podemos asentir a una proposición que afirme que un mismo cuerpo esté a la vez en dos sitios distantes, y ello, por más

que pretenda tener a su favor la autoridad de una revelación divina, ya que, primero, la evidencia acerca de que no nos engañamos en adscribirle a Dios esa proposición, y, segundo, acerca de que la interpretamos correctamente, no puede nunca ser tan grande como la evidencia de nuestro propio conocimiento intuitivo, que nos advierte la imposibilidad de que un mismo cuerpo se halle a la vez en dos sitios. En consecuencia, no se puede recibir como de revelación divina ninguna proposición, ni se le puede otorgar el asentimiento que merecen las revelaciones de Dios, si contradice nuestro claro conocimiento intuitivo, porque eso sería tanto como subvertir los principios y los fundamentos de todo conocimiento, de toda evidencia y de todo asentimiento; de suerte que no habría ya en el mundo ninguna diferencia entre la verdad y la falsedad, ninguna medida de lo creíble y lo increíble, desde el momento en que las proposiciones dudosas ocuparan el lugar de las evidentes de suyo, y que aquello que conocemos de una manera segura cediera ante aquello en lo cual posiblemente estemos equivocados. Es vano, por lo tanto, tratar de imponer como asuntos de fe las proposiciones contrarias a la clara percepción que tengamos del acuerdo o del desacuerdo entre nuestras ideas. No pueden provocar nuestro asentimiento en virtud de este título, ni de ningún otro, porque la fe no puede jamás llegar a convencernos de nada que contradiga nuestro conocimiento, ya que, si bien es cierto que la fe está fundada sobre el testimonio de Dios (que no puede mentir) al revelarnos Él alguna proposición, sin embargo, no podemos tener una garantía de la verdad de que se trata en efecto de una revelación divina, que sea mayor que la garantía de nuestro propio conocimiento, puesto que toda la fuerza de la certidumbre depende de nuestro conocimiento acerca de que fue Dios quien hizo la revelación, conocimiento en el que, en este caso, la proposición supuestamente revelada contradice nuestro conocimiento o nuestra razón, tendrá siempre pendiente esta objeción, a saber: que no sabríamos explicar cómo sea posible concebir que proceda de Dios, ese generoso Autor de nuestro ser, una cosa que, de ser recibida como verdadera, acarreará la ruina de todos los principios y fundamentos del conocimiento que Él mismo nos ha proporcionado; invalidará todas nuestras facultades; destruirá completamente la parte más excelente de su obra, nuestro entendimiento, y colocará al hombre en una condición en que tendrá menos luz y menos guía que las bestias destinadas a perecer. Porque si la mente humana no puede jamás tener una evidencia más clara (y quizá no tan clara) acerca de que una cosa sea de revelación divina, como la que tiene acerca de los principios de su propia

razón, jamás tendrá fundamento para abandonar la clara evidencia de su razón, y dejar su lugar a una proposición, cuya revelación no goza de una mayor evidencia que la que les corresponde a aquellos principios.

§ 6. *Menos aún la revelación tradicional.* Hasta este punto un hombre tiene derecho a recurrir a su razón, y debe prestarle oído, hasta en el caso de una revelación inmediata y original, que se supone que se le hace a él mismo. Pero, por lo que toca a todos aquellos que no pretenden ser beneficiarios de una revelación inmediata, y a quienes se exige que acaten y reciban las verdades que han sido reveladas a otros hombres, las cuales por tradición escrita u oral les han sido comunicadas, tienen mucha más necesidad de la razón, y es ella la única que puede inducirnos a recibirlas. Porque, como los asuntos de fe solamente son de revelación divina, y nada más eso, la fe (tomando esa palabra por lo que comúnmente llamamos *fe divina)* no tiene nada que ver con ninguna proposición, salvo con aquellas que se suponen de revelación divina. De suerte que yo no puedo comprender cómo, quienes sostienen que la revelación es el único objeto de la fe, puedan decir que es asunto de fe, y no de razón, creer que tal o cual proposición, que se encuentra en este o aquel libro, es de inspiración divina, a no ser que sepan por revelación que esa proposición, o todas las que se encuentran en ese libro, han sido comunicadas por una inspiración divina. Faltando semejante revelación, el creer o el no creer que esa proposición o que ese libro tengan una autoridad divina, no puede ser jamas un asunto de fe, sino un asunto de razón, y tal, que sólo puedo llegar a conceder mi asentimiento con el uso de mi razón, la cual no podrá nunca exigirme, ni autorizarme a que crea algo que le es contrario, ya que es imposible que la razón pueda provocar un asentimiento a algo que, a sí misma, se le ofrezca como falto de razón.

Por lo tanto, en todas las cosas en que tenemos una clara evidencia por nuestras propias ideas y por los principios del conocimiento, que he mencionado más arriba, la razón es el juez competente; y aunque la revelación, al estar de acuerdo, pueda confirmar sus decisiones, no puede, sin embargo, en tales casos, invalidar sus decretos; y siempre que tengamos la clara y evidente sentencia de la razón, no podemos estar obligados a renunciar a ella en beneficio de una opinión contraria, so pretexto de que se trata de un asunto de fe; porque ésta no puede gozar de ninguna autoridad contra los dictados llanos y claros de la razón.

§ 7. *Las cosas que están por encima de la razón.* Pero, en tercer lugar, como hay muchas cosas acerca de las cuales tenemos nociones muy imperfectas, o ninguna, y como hay otras cosas de cuya existencia pasada, presente y futura nada podemos saber por vía del uso natural de nuestras facultades, estas cosas, puesto que están más allá del descubrimiento de nuestras facultades naturales y se sitúan por encima de la razón, estas cosas, digo, cuando han sido reveladas, son el asunto propio de la fe. Así, que una parte de los ángeles se haya rebelado contra Dios, y que a causa de eso fueron privados de la bienaventuranza de que gozaban; y que los muertos se levantarán y volverán a vivir, esas cosas, y otras semejantes, puesto que están más allá del descubrimiento por medio de la razón, son puramente materia de fe, y la razón nada tiene que ver en ello.

§ 8. O *no contrarias a la razón, si reveladas, son asunto de fe.* Pero, puesto que Dios, al darnos la luz de la razón, no se ha atado las manos para no proporcionarnos, cuando lo estime conveniente, la luz de la revelación sobre cualquiera de aquellos asuntos acerca de los cuales nuestras facultades naturales sean capaces de determinarnos por motivos de probabilidad, la revelación, cuando le ha placido a Dios ofrecerla, debe pesar más que las conjeturas probables de la razón. Porque, como la mente no tiene la certeza de la verdad acerca de aquello que no conoce con evidencia, sino que se limita a ceder ante la probabilidad que advierte, es preciso que otorgue su asentimiento a un testimonio que ella sabe que procede de quien no puede errar, y no desea engañar. Sin embargo, siempre es la razón a la que toca juzgar acerca de si en verdad se trata de una revelación, y sobre el significado de las palabras en que ha sido concebida. Es cierto que si alguna cosa que sea contraria a los principios evidentes de la razón, y al conocimiento manifiesto que la mente tiene de sus propias ideas claras y distintas, pasa por ser una revelación, en tal caso es preciso escuchar la voz de la razón, como en asunto que es de su competencia; puesto que un hombre jamás puede alcanzar una certidumbre tan plena de que una proposición, contraria a los principios claros y a la evidencia de su propio conocimiento, sea de divina revelación, o de que comprende bien las palabras en que está concebida, como la certidumbre que tiene de que lo contrario es la verdad; de suerte que está obligado a considerar semejante proposición y a juzgarla como asunto de competencia de la razón, y no a comulgar con ella, sin examen, como asunto de fe.

§ 9. *Es necesario escuchar la revelación en asuntos donde la razón sea incapaz de juzgar, o donde sólo pueda juzgar con probabilidad.* Primero. Toda proposición revelada, de cuya verdad la mente no sea capaz de juzgar por sus facultades y nociones naturales, es puramente asunto de fe, y por encima de la razón.

Segundo. Todas las proposiciones acerca de las cuales la mente puede llegar a determinarse y a juzgar, empleando sus facultades naturales y a base de ideas naturalmente adquiridas, son materia de razón; pero siempre con esta diferencia: que respecto a aquellas acerca de las cuales la mente sólo tiene una evidencia incierta, no estando persuadida de su verdad sino sobre fundamentos probables, que todavía admitan la posibilidad de que lo contrario sea verdad, sin ultrajar la evidencia de su propio conocimiento, y sin destruir los principios de todo razonar; respecto a semejantes probables proposiciones, digo, una revelación evidente debe determinar a su favor nuestro asentimiento, aun en contra de la probabilidad. Porque, cuando los principios de la razón no han patentizado con evidencia que una proposición sea seguramente verdadera o falsa, en tal caso una revelación clara, como un principio más de la verdad y como un fundamento más del asenso, puede determinar la mente; y así la proposición puede ser asunto de fe, y estar por encima de la razón, porque, como en el caso particular, no pudiendo la razón alcanzar más allá de la mera probabilidad, la fe inclinó la determinación allí donde faltó la razón, y la revelación descubrió de qué lado estaba la verdad.

§ 10. *Debe escucharse la razón en asuntos en que puede ofrecer un conocimiento seguro.* Hasta ese punto alcanza el dominio de la fe, y eso sin ultraje o impedimento a la razón, la cual no se ve menoscabada, ni perturbada, antes bien auxiliada y perfeccionada por nuevos descubrimientos de la verdad procedente del manantial eterno de todo saber. Todo cuanto Dios ha revelado es seguramente verdadero; de eso no hay duda posible. Tal es el objeto propio de la fe. Pero saber si algo es o no una revelación divina, sólo a la razón toca decidir, la cual, sin embargo, no puede jamás permitirle a la mente que rechace una evidencia mayor en honor de una menor, ni que acepte la probabilidad en oposición al conocimiento y a la certidumbre. No puede haber evidencia de que una revelación tradicional proceda de Dios (en los términos en que la recibimos y en el sentido en que la entendemos) que sea tan clara y tan segura como la evidencia de los principios de la razón. Por lo tanto, nada que sea contrario o incompatible con los

dictados claros y de suyo evidentes de la razón, goza del derecho de ser invocado o recibido como asunto de fe, respecto al cual nada tenga que ver la razón. Todo lo que es de revelación divina debe prevalecer sobre todas nuestras opiniones, sobre nuestros prejuicios y sobre nuestros intereses, y goza del derecho de ser recibido con pleno asentimiento. Semejante sumisión de nuestra razón a la fe no altera los límites propios de nuestro conocimiento; no pone en riesgo los fundamentos de la razón, sino que deja en franquía nuestras facultades para ser empleadas con los fines para los cuales se nos concedieron.

§ 11. *Si no se fijan los linderos entre la fe y la razón no es posible poner barreras a ningún fanatismo o extravagancia en materia de religión.* Si no se mantiene la distinción entre las provincias de la fe y de la razón, por medio de esos linderos, la razón no tendrá cabida alguna en los asuntos de religión, y entonces no merecerán censura todas esas opiniones y ceremonias extravagantes que se advierten en las diversas religiones practicadas en el mundo. Porque a ese hábito de invocar la fe en oposición a la razón se deben, me parece, en buena medida, todos esos absurdos de que están tan llenas casi todas las religiones que se han posesionado de la humanidad y que la dividen. Y en efecto, habiendo sido imbuídos los hombres en la opinión de que no deben consultar a la razón en materias religiosas, por más contradictorias que sean al sentido común y a todos los principios del conocimiento, han dado rienda suelta a su fantasía y a sus naturales inclinaciones supersticiosas, y, por ello, han sido inducidos a aceptar unas opiniones tan extrañas y a practicar unas ceremonias tan extravagantes en asuntos religiosos, que un hombre sensato no puede menos de asombrarse de sus locuras, y de considerarlas como cosas tan lejanas de ser agradables al Dios omnipotente y sabio, que le es imposible dejar de verlas como ridículas y como ofensivas a todo hombre bueno y cuerdo. De suerte que, en el fondo, es en la religión, que es lo que más debería distinguirnos de las bestias y lo que más peculiarmente debería elevarnos, como criaturas racionales, sobre los brutos, aquello en que los hombres se exhiben con frecuencia como más irracionales y como más insensatos que las mismas bestias. *Credo quia impossibile est,* "lo creo porque es imposible", es una máxima que puede pasar en un hombre bueno como un arranque de celo; pero resultaría ser una regla muy mala para que los hombres se sirvieran de ella en la elección de sus opiniones o de su religión.

CAPÍTULO XIX

DEL ENTUSIASMO

§ 1. *El amor a la verdad es necesario.* Quien seriamente desee ponerse en busca de la verdad debe ante todo preparar su mente con un amor hacia ella; porque quien no ame la verdad no se afanará demasiado por conseguirla, ni se apenará mucho cuando se le escape. No hay nadie en la república de la ciencia que no haga profesión de amor hacia la verdad; y no hay una sola criatura racional que no tomara a mal que se pensara de ella de otro modo. Sin embargo, pese a todo eso, puede uno decir sin falsedad que son muy pocos los amantes de la verdad por la verdad misma, aun entre quienes están convencidos de que lo son. Bien vale la pena inquirir cómo puede saber un hombre si ama sinceramente la verdad, y me parece que, a este respecto, hay la siguiente señal infalible, a saber: el no abrazar ninguna proposición con mayor seguridad de la que autoricen sus pruebas. Quien se exceda de esta medida del asentimiento es claro que no recibe la verdad por amor a ella, que no ama la verdad por amor a la verdad misma, sino por alguna otra finalidad indirecta. Porque, como la evidencia de que alguna proposición sea cierta (salvo las proposiciones de suyo evidentes) depende tan sólo de las pruebas que tenga un hombre, es claro que, cualquiera que sea el grado de asentimiento que le conceda a esa proposición que exceda el grado de esa evidencia, todo ese excedente de asentimiento responde a algún otro afecto, y no al amor a la verdad; ya que tan imposible es que el amor a la verdad impulse mi asentimiento más allá de la evidencia que tengo, como lo es que el amor a la verdad me obligue a asentir a una proposición en virtud de una evidencia que no me muestre que esa proposición sea verdadera; lo que equivale a amarla como una verdad, sólo porque es posible o probable que quizá sea una verdad. Respecto a toda verdad que no se posesione de nuestra mente por la irresistible luz de la evidencia de suyo, o por la fuerza de la demostración, los argumentos que obtienen nuestro asenso son los garantes y la medida de la probabilidad que tiene para nosotros, y no podemos recibirla sino por aquello que esos argumentos la ofrecen a nuestro entendimiento. De manera que, cualquiera que sea el crédito o la autoridad que le concedamos a una proposición, que exceda a lo que merece en vista de los principios y de las pruebas en que se apoya, es preciso atribuir la causa a nuestra inclinación hacia ese lado,

y en esa medida será una derogación del amor a la verdad en cuanto tal verdad, la cual, puesto que no puede recibir ninguna evidencia procedente de nuestras pasiones e intereses, tampoco debe recibir de ellos ningún matiz.

§ 2. *De dónde procede la inclinación a imponernos.* El atribuirse la autoridad de dictarles a los otros y la inclinación de prescribirles nuestras propias opiniones es una concomitante regular de aquel desvío y corrupción de nuestro juicio. Porque ¿de qué otra manera ha de acontecer, sino que quien se ha impuesto a sí mismo una creencia esté dispuesto a imponérsela a otro? ¿Quién puede razonablemente esperar que un hombre emplee argumentos y pruebas de convicción respecto a otro hombre, si su propio entendimiento no tiene el hábito de emplearlos respecto a sí mismo, si atropella sus propias facultades, si tiraniza su mente y usurpa una prerrogativa que se debe únicamente a la verdad, que es la de ordenar el asentimiento por su sola autoridad, es decir, por y en proporción a la evidencia que la verdad lleva consigo?

§ 3. *La fuerza del entusiasmo.* Con esta ocasión me tomaré la libertad de considerar un tercer fundamento del asenso, al cual algunos hombres atribuyen la misma autoridad que a la fe y a la razón, y sobre el cual se apoyan con igual confianza. Me refiero al entusiasmo, que, haciendo renuncia de la razón, pretende establecer la revelación sin ella, pero que, de ese modo, destruye en efecto la razón y la revelación a un tiempo, y les substituye las infundadas fantasías del propio cerebro de un hombre, asumiendo que son el fundamento, tanto de la opinión como de la conducta.

§ 4. *La razón y la revelación.* La razón es la revelación natural, por donde el eterno Padre de la luz y manantial de todo conocimiento les comunica a los hombres esa porción de verdad que ha puesto al alcance de sus facultades naturales. La revelación es la razón natural, aumentada por un nuevo acervo de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, y de los cuales la razón garantiza su verdad, por el testimonio y las pruebas que da acerca de que proceden de Dios. De suerte que quien proscribe la razón para admitir la revelación extingue la luz de ambas, y hace poco más o menos lo mismo que si persuadiera a un hombre a sacarse los ojos, para mejor recibir, por medio de un telescopio, la remota luz de una estrella invisible.

§ 5. *Origen del entusiasmo.* Como los hombres encuentran que la revelación inmediata es una manera mucho más fácil de establecer sus opiniones y normar su conducta, que no tomarse el tedioso trabajo del estricto raciocinio, trabajo que no siempre tiene feliz éxito, no es de sorprender que algunos se hayan inclinado fácilmente a pretender que son beneficiarios de una revelación, y a persuadirse de que están bajo la protección y guía particular del cielo, en lo que toca a sus actos y opiniones, especialmente respecto a aquellos que no pueden justificar por medio de los métodos comunes del conocimiento y de los principios de la razón. Así, en todos los tiempos, vemos que a algunos hombres en quienes la menlancolía se ha mezclado con la devoción, y a quienes la buena opinión que tenían de sí mismos ha persuadido de estar en estrecha familiaridad con Dios y más arrimados a su benevolencia que los otros hombres, les ha halagado pensar que sostienen un intercambio inmediato con la deidad, y que mantienen una comunicación frecuente con el espíritu divino. Confieso que es innegable que Dios puede iluminar el entendimiento por un rayo que hiera la mente de un modo inmediato a partir de aquella fuente de toda luz; y eso es lo que esos hombres se imaginan que les ha sido prometido; siendo eso así, ¿quién, entonces, con mejor título para pretender esa gracia que aquellos que son su pueblo especial, por Dios electos y que lo acatan?

§ 6. *El entusiasmo.* Así preparadas sus mentes, cualquier opinión infundada que venga a establecerse firmemente en sus imaginaciones es una iluminación procedente del espíritu de Dios, y de inmediato se reviste de autoridad divina; y, cualesquiera que sean las acciones extravagantes que se vean inclinados a realizar, siempre se concluye que semejante impulso obedece a un llamado o mandato del cielo que es preciso obedecer: se trata de una encomienda de lo alto, y no es posible equivocarse si se lleva a la práctica.

§ 7. Esto es lo que propiamente entiendo por *entusiasmo,* el cual, sin estar fundado sobre la razón o sobre la revelación divina, sino surgiendo de las nociones de un cerebro acalorado o engreído, no por eso deja de tener, una vez que ha echado raíces, una influencia más poderosa sobre la persuasión y los actos de los hombres que la razón o la revelación divina, tomadas por sí solas o juntas, ya que los hombres se sienten poderosamente inclinados a seguir los impulsos que reciben de sí mismos, y es seguro que el hombre

obra más vigorosamente, cuando el hombre entero se ve arrastrado por un movimiento natural. Porque un engreimiento poderoso, como si fuera un principio nuevo, fácilmente lo arrastra todo consigo, cuando sobreponiéndose al buen sentido, y liberado del yugo de la razón y del impedimento de la reflexión, se exalta en divina autoridad, colaborando nuestro propio temperamento e inclinaciones.

§ 8. *El entusiasmo se toma equivocadamente por un mirar y por un sentir.* Aunque las opiniones y acciones extravagantes en que han incurrido los hombres a causa del entusiasmo deberían bastar para prevenirlos contra este principio falso, que se presta tanto a descarriarlos en sus creencias y en su conducta, sin embargo, el amor que tienen los hombres por lo que es extraordinario, y el gusto y gloria que hay en ser un inspirado y en situarse por encima de las comunes y naturales vías del conocimiento, halagan de tal manera la humana pereza, ignorancia y vanidad, que una vez engreídos en esta especie de revelación inmediata, en esta iluminación sin búsqueda, en esta certidumbre sin prueba y sin examen, resulta muy difícil sacarlos de allí: la razón ya no es operante para ellos; están por encima de ella. Perciben la luz infundida en su entendimiento, y no pueden errar; clara y visible está allí; como luminosidad de un sol brillante se muestra a sí misma y no requiere más prueba que su propia evidencia. Sienten la mano de Dios agitándose en su interior; sienten los impulsos del espíritu, y no pueden equivocarse acerca de lo que sienten. Es así como se dan ánimo y se persuaden de que la razón no tiene nada que hacer con lo que ven y sienten dentro de sí mismos. Son cosas de que tienen una experiencia sensible que no admite duda, que no requiere prueba. Pues ¿acaso, no sería ridículo exigirle a un hombre la prueba de que la luz brilla y de que la ve? Ella es prueba de sí misma, y no puede tener ninguna otra. Cuando el espíritu ilumina nuestra mente disipa las tinieblas, y vemos esa luz como vemos la del sol al mediodía, y no requerimos el crepúsculo de la razón para mostrarla. Esa luz celeste es fuerte, clara y pura; acarrea consigo su propia demostración y más valdría ayudarnos de una luciérnaga para descubrir el sol, que examinar el rayo de la luz divina con el auxilio de esa débil bujía que es nuestra razón.

§ 9. Tal es el lenguaje que usan esos hombres. Están seguros porque están seguros, y sus persuasiones son correctas, sólo porque las han abrazado con firmeza. Porque, una vez que se las despoja de las metáforas tomadas de la vista y del sentimiento, a aquello

es a lo que se reduce todo. Sin embargo, esos símiles se les imponen tan vigorosamente, que hacen las veces de certidumbre para ellos y de demostración para los otros.

§ 10. *Cómo reconocer el entusiasmo.* Pero examinemos con un poco de detenimiento esa luz interna y ese sentimiento sobre los cuales edifican tan alto. Esos hombres tienen, dicen ellos, una luz clara, y ven; tienen un sentido despierto, y sienten. Esto, piensan, no se les puede disputar. Porque cuando un hombre asegura que ve o que siente, nadie puede negárselo. Pero que se me permita, entonces, preguntar, a este respecto, si ese ver es la percepción de la verdad de una proposición, o la percepción de que se trata de una revelación divina; si ese sentir es la percepción de una inclinación o capricho de hacer algo, o la percepción del espíritu de Dios incitando esa inclinación. Se trata de dos percepciones muy diferentes que es necesario distinguir cuidadosamente, si no queremos caer en una trampa. Puedo percibir la verdad de una proposición, pero no por eso percibir que se trata de una revelación inmediata de Dios. Puedo percibir la verdad de una proposición de Euclides, sin que sea, o sin que yo perciba que sea una revelación. Es más, puedo percibir que no adquirí ese conocimiento por vía natural, de suerte que pueda concluir que se trata de una revelación, sin que por eso perciba que sea una revelación de Dios, porque hay espíritus que, sin encomienda de la divinidad, pueden provocar en mí esas ideas, y ofrecerlas ante mi mente, en un orden tal que perciba yo sus conexiones. De manera que el conocimiento de cualquier proposición, adquirido sin que yo sepa cómo, no constituye una percepción de que procede de Dios. Mucho menos aún, una fuerte persuasión de que esa proposición sea verdadera constituye una percepción de que proceda de Dios, y ni siquiera que sea verdadera. Pero, aun cuando se le den los nombres de luz y de visión, me supongo que, a lo más, se trata de actos de creencia y confianza; y la proposición que se toma por revelada no es una proposición que se conozca como verdadera, sino que se toma como si lo fuera. Porque, cuando se conoce que una proposición es verdadera, la revelación no hace falta, y es difícil concebir de qué manera alguien puede tener una revelación de lo que ya conoce. Por lo tanto, si se trata de una proposición de cuya verdad están persuadidos, pero de la cual no conocen que sea verdadera, cualquiera que sea el nombre que usen, no es un ver, sino un creer; porque éstos son dos conductos por donde la verdad llega a la mente, totalmente diferentes, de manera que el uno no es el otro. Lo que veo, lo conozco que es como lo veo, por la evidencia

de la cosa misma; lo que creo, lo tomo como lo que es, en virtud del testimonio ajeno. Pero es preciso que conozca que ese testimonio ha sido rendido, porque, de lo contrario, ¿cuál puede ser el fundamento de mi creencia? Debo ver que es Dios quien me ha revelado eso, o bien nada veo. La cuestión, pues, se reduce a esto: ¿cómo sé que Dios es quien me ha revelado eso a mí, cómo sé que esa impresión sobre mi mente proviene de su espíritu sacrosanto, y que, por ello, es preciso que obedezca? Si desconozco eso, entonces, por grande que sea la seguridad que abrigue, carece de fundamento; cualquiera que sea la luz que pretenda tener en mí, no será sino mero entusiasmo. Porque, independientemente de que la proposición que se supone fue revelada sea en sí misma evidentemente verdadera, o manifiestamente probable, o incierta, a juzgar por las vías naturales del conocimiento, la proposición que debe estar firmemente fundada y mostrada como verdadera es ésta: que Dios es quien la ha revelado y que lo por mí aceptado como una revelación ha sido ciertamente introducido en mi mente por Dios, y que no es una ilusión inspirada por algún otro espíritu, o provocada por mi propia imaginación. Porque, si no me equivoco, esos hombres toman la cosa por verdadera, porque suponen que Dios la reveló. Pero ¿no les compete, entonces, averiguar sobre qué fundamento presumen que sea una revelación divina? De lo contrario, toda la confianza que depositan no es sino mera presunción, y esa luz, que tanto los encandila, no es sino un fuego fatuo *(ignis fatuus)* que los tiene encerrados en este círculo: es una revelación, porque lo creen firmemente, y lo creen firmemente, porque es una revelación.

§ 11. *Al entusiasmo le falta la evidencia de que la proposición procede de Dios.* En todo lo que es de revelación divina, no hace falta más prueba que mostrar su procedencia como inspiración de Dios, porque Él no puede engañar, ni ser engañado. Pero ¿cómo puede saberse que una proposición en nuestra mente es una verdad infundida por Dios, una verdad que Él nos ha revelado, que Él nos declara y que, por lo tanto, es preciso creer? En esto es donde el entusiasmo falla, por falta de la evidencia que pretende tener. Porque los hombres poseídos por ese modo se ufanan de una luz que, según dicen, los ilumina, y les comunica el conocimiento de tal o cual verdad. Pero, si conocen que es una verdad, tendrán que conocerla o por su evidencia de suyo, según la razón natural, o por las pruebas racionales que la muestran como verdad. Mas si ven y saben que es una verdad por cualesquiera de esos dos modos, en vano suponen que se trate de una revelación, por-

que, entonces, saben que es una verdad por los mismos medios de que dispone cualquier otro hombre para saber naturalmente que lo es, sin el auxilio de la revelación, puesto que es así como los hombres no inspirados llegan a conocer todas las verdades que saben, cualquiera que sea su especie. Si dicen que conocen que es la verdad, porque es una revelación de Dios, la razón es buena; pero en tal caso se les preguntará que cómo saben que es una revelación de Dios. Si dicen que lo saben por la luz que trae consigo, la cual brilla fulgurante en sus mentes y que no pueden resistir, entonces les encarezco que consideren si eso significa algo más de lo que ya advertimos, a saber: que es una revelación, porque firmemente creen que ésa es la verdad, ya que toda la luz de que hablan no es sino una persuasión vigorosa de sus mentes, pero infundada, de que es una verdad. Porque, en cuanto a fundamentos racionales deducidos de pruebas que muestren ser una verdad, tendrán que reconocer que no los tienen; porque, si los tienen, entonces ya no reciben la verdad como una revelación, sino a base de los fundamentos ordinarios sobre los cuales se reciben otras verdades. Y si creen que es una verdad, porque es una revelación, y carecen de toda otra razón para creer que sea una revelación, salvo el que estén plenamente persuadidos de ello sin ningún otro motivo, entonces, es que creen que es una revelación sólo porque firmemente creen que es una revelación, lo cual constituye un fundamento bien endeble para apoyar sobre él, ya sea nuestras opiniones, ya nuestras acciones. Y ¿qué mejor camino puede haber para precipitarnos en los errores y desvaríos más extravagantes, que el tomar así la fantasía como nuestra suprema y única guía, y el creer que toda proposición, que toda acción es la debida, sólo porque creemos que así es? El vigor de nuestras persuasiones no constituye prueba alguna de su rectitud: las cosas torcidas pueden ser tan rígidas y tan inflexibles como las rectas; y los hombres pueden observar una actitud tan afirmativa y perentoria respecto al error, como respecto a la verdad. Si no ¿de qué otro modo se dan los intratables fanáticos de diferentes y opuestas capillas? En efecto, si la luz que cada cual cree tener en su mente, y que, en tal caso, no es sino la fuerza de su propia persuasión, si esa luz, digo, constituye una prueba de que se trata de algo procedente de Dios, las opiniones contrarias pueden ostentar igual título para que se las considere como de inspiración divina. Así resulta que Dios no sólo será el Padre de la luz, sino de luces opuestas y contradictorias que conducen a los hombres por contrarios senderos, y resulta, también, que proposiciones contradictorias serán verdades divinas, si hemos de aceptar que la fuerza de la

persuasión, aunque infundada, sea prueba de que cualquier proposición es de divina revelación.

§ 12. *La firmeza en la persuasión no es prueba de que una proposición proceda de Dios.* Tales serán las ineludibles consecuencias, mientras se constituya en causa de la creencia la firmeza en la persuasión, y mientras se considere que la confianza de estar en lo cierto es una prueba de la verdad. El mismo San Pablo creía obrar bien, y que estaba llamado a hacer lo que hacía, cuando persiguió a los cristianos, confiado en que eran malhechores. Sin embargo, fue San Pablo el que se equivocó, no los cristianos. Los hombres buenos no dejan de ser hombres sujetos a equivocarse, y algunas veces abrazan con calor ciertos errores que estiman ser verdades divinas que brillan en sus mentes con la luz más pura.

§ 13. *Qué es tener luz en la mente.* La luz, la verdadera luz en la mente, es o no puede ser otra cosa que la evidencia de la verdad de cualquier proposición, y, si no se trata de una proposición de suyo evidente, toda la luz que tenga o pueda tener depende de la claridad y validez de las pruebas en que descansa nuestro asentimiento. Hablar de cualquier otra clase de luz en el entendimiento es tanto como sumirnos en la obscuridad o abandonarnos en poder del Príncipe de las Tinieblas, y, por consentimiento propio, entregarnos al engaño; es tanto como creer una mentira. Porque si el vigor de la persuasión ha de ser la luz que nos sirva de guía, quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo. Satanás puede presentarse como un ángel de luz, y quienes se dejan conducir por este hijo de la mañana tienen una convicción tan plena de la iluminación que reciben, es decir, están tan firmemente persuadidos de ser los beneficiarios de una luz procedente del Espíritu de Dios, como quien en realidad lo es. La acatan, en ella se gozan y actúan conforme a ella, y no hay nadie que pueda estar más seguro, ni más en lo justo que ellos, si hemos de erigir en juez la firmeza de su propia creencia.

§ 14. *Es preciso juzgar la revelación por la razón.* Quien, por lo tanto, no quiera entregarse a todas las extravagancias del engaño y del error debe someter a juicio esa luz interior que le sirva de guía. Cuando Dios hace al profeta, no aniquila al hombre: le deja intactas todas sus facultades en su estado natural a fin de que pueda juzgar su inspiración y determinar si es o no de divina procedencia. Cuando ilumina la mente con una luz sobrenatural,

no extingue la luz natural. Si quiere que le concedamos asentimiento a la verdad de alguna proposición, o bien nos la hace evidente por las vías habituales de la razón natural, o bien nos da a conocer que se trata de una verdad a la cual quiere que le otorguemos nuestro asentimiento en virtud de la autoridad de quien procede, convenciéndonos de su procedencia divina por medio de alguna señal respecto a la cual la razón no puede engañarse. La razón tiene que ser nuestro juez en última instancia y nuestro guía en todo. No quiero decir que debemos consultar la razón y examinar si una proposición revelada por Dios puede ser demostrada por principios naturales, y que, si no lo puede ser, estamos en libertad de rechazarla; pero sí digo que es preciso consultar la razón y examinar con su auxilio si se trata o no se trata de una revelación divina. Y si la razón descubre que efectivamente se trata de una revelación, entonces la razón se declara en su favor, de la misma manera que en favor de cualquier verdad, y la convierte en uno de sus dogmas. Toda noción que atraiga vivamente nuestra fantasía tendrá que aceptarse como una inspiración, si el único juez encargado de examinar nuestras persuasiones ha de ser la fuerza de esas mismas persuasiones. Si la razón no ha de examinar su verdad por algo extrínseco a las persuasiones mismas, entonces la inspiración y el engaño, la verdad y la falsedad tendrán una y la misma medida, y no será ya posible distinguir entre lo uno y lo otro.

§ 15. *La creencia no es una prueba de la revelación.* Si esta luz interior, o cualquier proposición que, bajo ese título, pase por ser una inspiración en nuestra mente, se halla conforme a los principios de la razón, o a la palabra de Dios, que es una revelación certificada, en ese caso la razón la garantiza, y podemos recibir esa luz como verdadera, tomándola por guía de nuestras creencias y de nuestros actos. Si no recibe testimonio ni prueba de ninguna de esas reglas, no podemos aceptarla como revelación, ni siquiera como verdad, hasta que no obtengamos alguna otra señal de que se trata de una revelación, que no sea simplemente la señal de que creemos que es una revelación. Así, vemos que los santos varones antiguos que recibieron revelaciones divinas contaban con alguna otra prueba, además de la luz interior que iluminaba sus mentes, para asegurarlos de que se trataba de fijo de una revelación procedente de Dios. No quedaban abandonados sólo a la propia persuasión de que esas persuasiones procedían de Dios, sino que tenían señales exteriores para convencerlos acerca del Autor verdadero de esas revelaciones. Y cuando debían conven-

cer a los otros, estaban armados de un poder que se les había dado para justificar la verdad del encargo celeste, y, por señales visibles, certificaban la divina autoridad del mensaje de que eran portadores. Moisés vio arder un arbusto sin consumirse, y escuchó una voz que procedía del arbusto. Esto fue algo más que un puro impulso mental aconsejándole una visita al faraón, a fin de sacar a sus hermanos de Egipto. A pesar de ello, Moisés no creyó que eso bastaba para autorizar el mensaje divino, hasta que Dios, por medio del otro milagro de la vara convertida en serpiente, no le dio seguridades de un poder que testimoniara la misión, por el mismo milagro repetido en presencia de aquellos ante los cuales tenía que desempeñarla. Un ángel envió a Gedeón a libertar a los israelitas del yugo de los madianitas; sin embargo, pidió una señal para convencerse de que efectivamente era un encargo de Dios. Estos y otros ejemplos semejantes que se encuentran entre los antiguos profetas bastan para advertir que la visión interior y la propia persuasión no les parecían prueba suficiente de procedencia divina, si bien es cierto que la Escritura no menciona en todos los casos que hayan pedido o recibido tales pruebas.

§ 16. En todo cuanto he dicho, estoy lejos de negar que Dios no pueda iluminar, o que no ilumine algunas veces la mente de los hombres en la comprensión de ciertas verdades, o para incitarlos a buenas acciones por la influencia y el auxilio inmediato del Espíritu Santo, sin que concurran ningunas señales extraordinarias. Pero en semejantes casos también tenemos la razón y la Escritura, dos reglas infalibles, para saber si se trata o no de iluminaciones divinas. Allí donde la verdad que abrazamos se halla conforme a la palabra escrita de Dios, allí donde la acción que meditamos no se opone a los dictados de la recta razón y de las Sagradas Letras, podemos estar seguros de que no corremos ningún riesgo en considerarlas como inspiraciones divinas; porque, aun cuando quizá no se trate de una revelación inmediata de Dios que opere de un modo extraordinario en nuestra mente, podemos, sin embargo, estar seguros que tiene la garantía de aquella revelación que Él nos ha dado como verdad. Pero no es la fuerza de nuestra propia y privada persuasión interior la que pueda garantizar que se trate de una luz o incitación del cielo. Nada puede hacer eso, salvo la palabra escrita de Dios (que es exterior a nosotros) o aquella norma racional que nos es común con todos los otros hombres. Donde la razón o la Escritura autoricen expresamente alguna opinión o algún acto, podemos recibirlos como de

autoridad divina; pero no es la fuerza de nuestra propia persuasión la que pueda por sí sola comunicarle ese carácter. La inclinación de nuestra mente puede favorecer todo lo que se quiera aquella persuasión; eso quizá muestre que se trata de un afecto personal, pero en modo alguno prueba que se trata de un fruto celeste de divina procedencia.

Capítulo XX

DEL FALSO ASENTIMIENTO, O DEL ERROR

§ 1. *Las causas del error.* Puesto que el conocimiento no se obtiene sino de la verdad cierta y visible, el error no es una falla de nuestro conocimiento, sino un equívoco de nuestro juicio que presta su asentimiento a lo que no es verdadero.

Pero si el asentimiento está fundado en lo verosímil, si la probabilidad es el objeto propio y el motivo de nuestro asentimiento, y si esa probabilidad consiste en lo que se ha dicho en los capítulos anteriores, se preguntará cómo es que los hombres llegan a conceder su asenso contra la probabilidad. Porque nada hay más común que la contrariedad de opiniones; nada más obvio que un hombre se muestre totalmente escéptico respecto a lo mismo que otro hombre sólo duda a medias, lo cual, a su vez, es firmemente creído y abrazado por un tercero. Aunque las razones de lo anterior sean muy variadas, supongo, sin embargo, que todas pueden reducirse a estas cuatro:

1. *Falta de pruebas,*
2. *Falta de habilidad en emplearlas,*
3. *Falta de voluntad para usarlas,* y
4. *Falsas medidas de la probabilidad.*

§ 2. *Primero. Falta de pruebas.* Primero. Por falta de pruebas, no sólo entiendo la falta de aquellas pruebas que no se hallan en ninguna parte, de suerte que no sea posible obtenerlas, sino hasta la falta de aquellas pruebas que ya existen, o que pueden ser descubiertas. Así, los hombres carecen de pruebas cuando no tienen los medios o la ocasión de realizar por cuenta propia experimentos y observaciones que conduzcan a probar alguna proposición, o cuando no tienen la oportunidad de investigar y recoger los testimonios de otros hombres. Y tal es la condición de la gran mayoría de los hombres, puesto que están entregados al trabajo y

esclavizados por la necesidad que les impone su estado, cuyas vidas se gastan en la exigencia de buscar los medios para subsistir. La oportunidad que tienen esos hombres para adquirir el conocimiento y para dedicarse a la investigación es por lo común tan estrecha como estrechas son sus fortunas; y sus entendimientos no tienen sino escasa instrucción, puesto que todo el tiempo y el esfuerzo lo emplean en silenciar sus propias tripas o los lloriqueos de sus hijos. No es más de esperarse que un hombre, cuya vida entera se consume en los penosos trabajos de algún oficio, esté instruído acerca de la variedad de las cosas que se hacen en el mundo, que sea de esperarse que un caballo de carga, cuyo itinerario único es el estrecho y lodoso camino al mercado, esté instruído en la geografía del país. Ni tampoco es más posible que quien carece de ocio, de libros, de idiomas y de la oportunidad de conversar con una variedad de hombres, esté en condiciones de recoger esos testimonios y esas observaciones que existen, y que tan indispensables son para establecer muchas proposiciones, o, más bien, las más de las proposiciones que se juzgan de la mayor importancia en las sociedades humanas, o para descubrir las bases de una seguridad tan grande como requiera la creencia de las tesis que pretenda edificar sobre ellas. De manera que, por el estado natural e inalterable de las cosas en este mundo, y dada la constitución de los asuntos humanos, una parte muy considerable de los hombres está inevitablemente destinada a una invencible ignorancia acerca de aquellas pruebas sobre las cuales otros edifican sus opiniones, y que efectivamente son necesarias para hacerlo. Como la mayor parte de los hombres tienen ya bastante que hacer con procurarse los medios de subsistencia, no están en condiciones de atender las exigencias de las laboriosas investigaciones doctas.

§ 3. *Objeción: ¿cuál será la suerte de quienes carecen de esas pruebas? Se contesta la objeción.* ¿Diremos, entonces, que la mayor parte de los hombres están sujetos, por las necesidades de su condición, a una inevitable ignorancia acerca de las cosas que son de la más grande importancia para ellos? (Porque sobre éstos es obvio que se haga la pregunta.) ¿Acaso lo más de la humanidad no tiene más guía para conducirla hacia su felicidad o su desgracia que el accidente y el ciego azar? Pues ¿acaso las opiniones corrientes y las guías autorizadas de cada país constituyen una evidencia y una seguridad suficientes para cada hombre, de suerte que pueda así arriesgar sus intereses más caros, es más, hasta su felicidad o su condenación eternas? O bien, ¿podemos admitir, acaso, como oráculos y patrones indubitables e infalibles de la

verdad los que enseñan una cosa en la Cristiandad, y otra cosa en Turquía? O ¿es que un pobre campesino será eternamente feliz por haber tenido la suerte de nacer en Italia, y un obrero, irremediablemente perdido, por haber tenido la desgracia de nacer en Inglaterra? No quiero examinar aquí con cuánta presteza algunos hombres se precipitarán a afirmar alguna de esas cosas; lo que sé con seguridad, es que los hombres tendrán que admitir como verdadera alguna de esas suposiciones (que elijan la que mejor les parezca), o bien conceder que Dios ha dotado a los hombres de facultades bastantes para dirigirlos por el camino que deben tomar, si seriamente las emplean en ese sentido, cuando sus ocupaciones habituales les concedan el tiempo necesario. Ningún hombre está tan engolfado en la procuración de los medios de subsistencia, como para carecer totalmente de algún tiempo para dedicarlo a meditar sobre su alma y a instruirse en asuntos de religión; y si los hombres pusieran en eso tanto empeño como ponen en cosas de menos quilates, no habría ninguno tan esclavizado por las exigencias de la vida, que no encontrara muchos huecos que pudiera dedicar para perfeccionarse en esos conocimientos.

§ 4. *Impedimento de algunas gentes para investigar.* Además de aquellos cuya estrechez de fortuna impide su adelantamiento y su instrucción, hay otros cuya amplitud de medios materiales les bastaría para poder adquirir libros y llenar otros requisitos necesarios para el desvanecimiento de sus dudas y el hallazgo de la verdad; pero están estrechamente cercados por las leyes de sus países y por la rigurosa vigilancia de quienes tienen interés en mantenerlos ignorantes, por temor de que, al saber más, crean menos en ellos. Ésos tan distanciados andan, y aún más, de la libertad y de las oportunidades de una franca investigación de la verdad, que aquellos pobres y desgraciados jornaleros de que hablamos antes; y, por más que parezcan exaltados y poderosos, están reducidos a la estrechez del pensamiento, y esclavizados en aquella parte que debe ser la más libre del hombre, su entendimiento. Tal es generalmente el caso de todos los que viven en lugares donde se tiene el cuidado de diseminar la verdad, sin el apoyo de los conocimientos; donde los hombres están forzados, por puro azar, a ser de la religión profesada en el país, y, por lo tanto, a comulgar con ciertas opiniones, de la misma manera que la gente inculta se traga las píldoras de un charlatán, sin saber de qué están hechas o el efecto que deben producir, y sin más requisito que creer en su remedio. Pero la condición de los primeros es aún peor que la de los últimos, en que aquéllos carecen de libertad

para rehusarse a tragar lo que quizá habrían rechazado, y para elegir el médico de cuyas prescripciones quisieran confiarse.

§ 5. *Segundo. Falta de habilidad en el empleo de las pruebas.* Segundo. Quienes carecen de habilidad para hacer valer, acerca de la probabilidad, las pruebas que tienen a mano, que no pueden seguir mentalmente una serie de consecuencias, ni pesar exactamente la preponderancia de contrarios testimonios y pruebas opuestas, concediendo a cada circunstancia lo suyo, pueden fácilmente inclinarse a otorgar su asentimiento a proposiciones que no sean probables. Hay hombres de un silogismo; otros de sólo dos silogismos, y eso es todo, y otros que pueden dar un paso más. Gente como ésa no siempre es capaz de discernir de qué lado están las pruebas más convincentes; no puede seguir con constancia la opinión que en sí misma sea la más probable. Ahora bien, que en efecto exista semejante diferencia entre los hombres, por lo que toca al entendimiento, es algo que nadie que haya sostenido conversación con sus vecinos podrá poner en duda, aun cuando no haya tenido ocasión de frecuentar, por una parte, los tribunales de Westminster-Hall y la bolsa de valores, o, por la otra parte, los hospitales y los manicomios. Si semejante diferencia en el intelecto de los hombres procede de algún defecto de los órganos del cuerpo particularmente adaptados para pensar, o si procede del embotamiento e indocilidad de esas facultades por falta de uso; o, como algunos piensan, de la diferencia natural en las almas mismas de los hombres; o de alguna de esas causas, o de todas juntas, ése no es asunto que aquí importe examinar. Una cosa sólo es evidente: que existe, en efecto, una diferencia de grado en el entendimiento, en la aprehensión y en el raciocinio de los hombres, y que esa diferencia es tan grande que se puede afirmar, sin calumniar al género humano, que hay una mayor distancia a este respecto entre algunos hombres y otros, que entre algunos hombres y ciertas bestias. Pero a qué se deba eso; he allí una especulación que, si bien es de gran importancia, no resulta necesaria, sin embargo, para el presente propósito.

§ 6. *Tercero. Falta de voluntad para usar las pruebas.* Tercero. Hay otra clase de gentes que carecen de pruebas, no porque no estén a su alcance, sino porque no quieren emplearlas; gente que, si bien dispone de riquezas y de ocio y a quien no falta el ingenio y otros auxilios, en nada se sabe aprovechar de tales ventajas. Una apasionada persecución de los placeres, o una rutinaria dedicación constante a los negocios, desvía hacia otros rumbos los pensa-

mientos de algunos hombres; una pereza y una negligencia general, o bien la particular aversión hacia los libros, hacia el estudio y la meditación, mantienen alejados a otros hombres de todo pensamiento serio, y todavía hay otros que, temiendo que una investigación imparcial no favorecería las opiniones que mejor se acomodan a sus prejuicios, a sus modos de vida y a sus propósitos, se conforman con recibir, sin examen y bajo palabra de otro, aquello que más les conviene y que esté de moda. Acontece, pues, que muchos hombres, aun entre los que pudieran obrar de otro modo, pasan la vida sin informarse de las probabilidades que les concierne conocer, por no decir que la pasan sin concederles un asentimiento fundado racionalmente, y eso a pesar de que dichas probabilidades están tan a la vista que sólo es menester mirarlas para quedar convencido. Pero ya sabemos que hay algunos hombres que se niegan a leer una carta que suponen portadora de malas noticias, y que muchos otros no hacen el balance de sus fortunas y ni siquiera piensan en la condición de sus finanzas, cuando tienen motivos para temer que sus negocios andan en mal estado. No sabría decir cuántos hombres hay cuya amplitud de medios les permite el tiempo necesario para perfeccionar sus entendimientos, pero que se conforman con permanecer en una ociosa ignorancia. Paréceme, sin embargo, que muy baja opinión tendrán de sus almas quienes gastan todas sus rentas en provisiones para el cuerpo, y no dedican nada de ellas para procurarse medios y auxilios que fomenten sus conocimientos; quienes se esmeran en ostentar siempre limpios y costosos trajes, y que se estimarían desgraciados con vestidos de tela burda, o con un saco raído, pero que, sin embargo, permiten sin pena que su alma aparezca cubierta con una librea usada, remendada y desgarrada, tal como ha tenido a bien imponerle el azar o el sastre local, es decir, la común opinión de aquellos con quienes se ha tenido trato. No mencionaré aquí cuán irracional es semejante conducta para los hombres que alguna vez piensen en una condición futura y en lo mucho que les concierne, lo cual ningún hombre racional puede menos de hacer de vez en cuando. Tampoco advertiré cuán vergonzoso es, para los grandes despreciadores del conocimiento, el que se muestren ignorantes en las cosas que les importa saber. Una cosa, por lo menos, vale la pena que se considere por quienes se tienen por hidalgos, y es ésta: que de cualquier manera que estimen la fama, el respeto, el poder y la autoridad como concomitantes de su cuna y de su fortuna, advertirán que, sin embargo, todas esas excelencias les serán arrebatadas por hombres de más baja condición, que los superen en conocimientos. Los que están ciegos, siempre serán

conducidos por los que pueden ver, o bien caerán en el foso; y seguramente el menos libre, el más esclavizado es quien lo está en su entendimiento. Hemos mostrado, en los ejemplos anteriores, algunas de las causas del asentimiento equivocado, y cómo acontece que las doctrinas probables no siempre se reciben con el asenso proporcionado a las razones que pueden tenerse en favor de su probabilidad. Pero, hasta este momento, únicamente hemos considerado aquellas probabilidades de las que existen en efecto pruebas, pero que no aparecen a quien abraza el error.

§ 7. *Cuarto. De dónde proceden las falsas medidas de la probabilidad.* Cuarto. Todavía queda otra clase de gente, que aun cuando tenga a la vista la probabilidad real, no se deja convencer, ni cede ante las razones manifiestas, sino que suspende su asentimiento o lo otorga a la opinión menos probable. A este riesgo están expuestos los que han admitido equivocadas medidas de la probabilidad, y que son:

1. *Proposiciones que de suyo no son seguras y evidentes, sino falsas y dudosas, aceptadas como principios.*
2. *Hipótesis recibidas.*
3. *Pasiones predominantes o inclinaciones.*
4. *La autoridad.*

§ 8. *Primero. Proposiciones dudosas, aceptadas como principios.* Primero. El primero y más firme fundamento de la probabilidad consiste en la conformidad que guarde cualquier cosa con nuestro conocimiento, y especialmente con esa parte de nuestro conocimiento que hemos abrazado y que seguimos considerando como principios. Éstos tienen una influencia tan grande sobre nuestras opiniones, que habitualmente juzgamos por ellos la verdad, y a tal grado se convierten para nosotros en medida de la probabilidad, que todo cuanto no se conforma con nuestros principios, lejos de pasar por probable, no se admite ni como posible. La reverencia que se les tiene a esos principios es tan grande, y su autoridad tan superior a toda otra, que no sólo rechazamos el testimonio de otros hombres, sino hasta la evidencia de nuestros propios sentidos, cuando se ofrecen a garantizar algo contrario a esas reglas ya establecidas. No examinaré en este lugar hasta qué punto han contribuído a eso la doctrina de los principios innatos y la de que los principios no son motivo de prueba, ni de investigación. Esto concedo sin dificultad: que una verdad no puede contradecir otra verdad; pero, a pesar de eso, me tomo la libertad de decir también que todos deben cuidarse mucho en la admisión de algo

como principio; deben examinarlo rigurosamente para ver si de seguro se conoce que es algo verdadero de suyo en virtud de su propia evidencia, o bien, si sólo le concede fe en la seguridad apoyada sobre la autoridad de otros. Porque, quien ha adoptado principios falsos, y se ha entregado ciegamente ante la autoridad de cualquier opinión que no sea de suyo evidentemente verdadera, introduce en su entendimiento un fuerte prejuicio que inevitablemente le desviará su asentimiento.

§ 9. Nada hay más común que los niños admitan en su mente ciertas proposiciones (en especial acerca de asuntos de religión) procedentes de sus padres, de sus nodrizas o de las personas que los rodean, proposiciones que, una vez inculcadas en sus desprevenidos y desprejuiciados entendimientos, y allí fuertemente impresas gradualmente, acaban por fijarse (independientemente de que sean verdaderas o falsas) de una manera tan firme, gracias al hábito y a la educación, que no es ya posible desarraigarlas. Porque, llegados a hombres, cuando reflexionan sobre sus opiniones, advirtiendo que las de esa clase son tan antiguas en sus mentes como su memoria misma, por no haber observado cuándo fueron insinuadas, ni los medios por los que las adquirieron, es fácil que se inclinen a reverenciarlas como cosas sagradas, sin permitir que sean profanadas, tocadas o puestas en duda. Las consideran como el *Urim* y el *Thummim* que Dios estableció en las almas, para ser los árbitros soberanos e infalibles de la verdad y de la falsedad, y los jueces supremos ante quienes se debe apelar en toda clase de controversias.

§ 10. Una vez establecida en la mente de un hombre esa opinión acerca de sus principios (sean los que fueren), es fácil imaginar cómo será recibida cualquier proposición, por claramente probada que esté, que invalide la autoridad de dichos principios, o que de alguna manera contradiga esos oráculos interiores, mientras que los absurdos más flagrantes y las cosas menos probables, con tal de que no se opongan a aquellos principios, se tragan con gusto y fácilmente se digieren. La extrema obstinación que se advierte en los hombres por lo que toca a creer firmemente opiniones muy contrarias, aunque muchas veces igualmente absurdas, entre las varias religiones de la humanidad, es una prueba evidente, así como una inevitable consecuencia, de semejante modo de raciocinar a partir de principios recibidos por mera tradición; hasta el grado de que los hombres prefieren desconfiar de su vista, renunciar a la evidencia de sus sentidos y darle un mentís a su propia experiencia, antes de

admitir cualquier cosa que no vaya de acuerdo con aquellos credos sagrados. Tómese un católico-romano inteligente, a quien se le haya constantemente inculcado, desde el primer amanecer de su entendimiento, este principio, a saber: *que está obligado a creer lo que cree la Iglesia* (es decir, los de su propia comunión), o que *el Papa es infalible,* de suerte que jamás haya oído que nadie ponga eso en tela de juicio, hasta que, llegado a la edad de cuarenta o cincuenta años, descubra otro hombre que abrigue unos principios diferentes. ¿En qué fácil disposición no estará de tragarse, no sólo contra toda probabilidad, sino aun contra la clara evidencia de sus sentidos, la doctrina de la transubstanciación? Ese principio tiene tal influencia sobre su mente, que creerá que es carne aquello que sus ojos le dicen ser pan. Y ¿cómo arreglárselas para convencer a un hombre acerca de la improbabilidad de cualquier opinión suya, si mantiene como fundamento de todo raciocinio, de acuerdo con ciertos filósofos, que es necesario dar crédito a su razón (porque así es como los hombres llaman impropiamente a los argumentos deducidos de los principios que han abrazado), contra el testimonio de sus sentidos? Si un entusiasta acepta como principio que él o su maestro están inspirados y movidos por una comunicación inmediata del Espíritu Divino, en vano se intentará invocar la clara evidencia de las razones contra la doctrina que hubieren aceptado. Por lo tanto, todos los que han sido imbuídos de falsos principios se sustraen a la influencia de las probabilidades más manifiestas y convincentes, en aquellas cosas que resultan incompatibles con dichos principios, hasta que no tengan el suficiente candor y sinceridad consigo mismos para persuadirse de la necesidad de examinar esos principios, cosa que muchos nunca llegan a permitirse.

§ 11. *Segundo. Hipótesis recibidas.* Junto a aquellos hombres, hay otros cuyos entendimientos están vaciados en un molde y cincelados para sólo ajustarse a una hipótesis recibida. La diferencia entre unos y otros consiste en que estos últimos admiten las cuestiones de hecho, y se ponen de acuerdo a ese respecto con sus adversarios, pero difieren sólo en las razones asignadas y en la explicación de las maneras de operación. Éstos no están en abierta oposición con sus sentidos, como lo están los otros: pueden escuchar con más paciencia la información que les proporcionan los sentidos, pero en modo alguno están dispuestos a admitir sus indicaciones acerca de la explicación de las cosas, ni se dejan llevar por las probabilidades que bastarían para convencerlos de que las cosas no acontecen de la manera en que ellos han decretado

para sí mismos que tienen que acontecer. Y en efecto, ¿no sería, acaso, insoportable para un docto profesor ver arruinado a manos de un recién venido, y en un instante, todo su prestigio de cuarenta años, cincelado en el granito de muchos griegos y latines, a no poco costo de tiempo y desvelos y bien confirmado por la general aceptación y por una barba venerable? ¿Podrá alguien suponer que ese profesor llegue a admitir que todas sus enseñanzas desde hace treinta años no contienen sino el error y el equívoco, y que les vendió a sus alumnos a muy alto precio pura ignorancia y palabras huecas? En semejante caso, pregunto ¿qué probabilidades bastarán para lograrse imponer? Y ¿quién se dejará convencer, por más pertinentes que sean los argumentos, hasta el punto de desprenderse en un momento de todas sus antiguas opiniones y de todas las pretensiones a un saber y a una erudición que le han costado el duro trabajo de toda su vida, y acceda a emprender totalmente desnudo una inquisición en busca de nociones nuevas? Todos los argumentos que puedan emplearse para lograr ese fin serán tan poco eficaces como aquel viento empeñado en despojar al caminante de su capa, quien, precisamente por eso, se la ceñía más fuertemente. A errores ocasionados por falsas hipótesis se pueden reducir los errores ocasionados por las hipótesis verdaderas, o verdaderos principios, cuando se malentienden. Nada hay más frecuente que eso; una prueba innegable de ello son los casos en que los hombres pugnan por opiniones diferentes, todas derivadas, sin embargo, de la infalible verdad de las Escrituras. Todos los que se dicen cristianos reconocen que el texto evangélico, que dice μετανοεῖτε, obliga a un deber de la más alta importancia. Sin embargo, ¡cuán errónea será la práctica de una entre dos personas que, no comprendiendo sino el francés, entienda ese mandato en la versión *Repentéz-vous*, arrepentíos; o en la otra versión *Faites pénitence*, haced penitencia!

§ 12. *Tercero. Pasiones predominantes.* Tercero. Las probabilidades que contrarían los apetitos de los hombres y sus pasiones predominantes corren la misma suerte. Por más fuerte que sea la probabilidad que se ofrezca, por un lado, en la mente de un avaro, y el interés pecuniario que se ofrezca por el otro, no será difícil predecir de qué parte se inclinará la balanza. Las mentes pedestres, como las murallas de lodo, son capaces de resistir los embates de las más poderosas baterías; y aunque quizá algunas veces la fuerza de un argumento claro pueda causar una impresión, no obstante se mantienen en pie e impiden que penetre la verdad, que es el enemigo, cuyo propósito es hacerlos cautivos y contrariarles sus

designios. Dígasele a un hombre apasionadamente enamorado que se le engaña; preséntesele un ejército de testigos acerca de la infidelidad de su amante; es diez contra uno, que bastarán tres palabras amorosas de ella para invalidar todos esos testimonios. *Quod volumus, facile credimus.* "Fácilmente creemos lo que deseamos"; he aquí algo que, me imagino, todos hemos experimentado más de una vez, y, aunque los hombres no puedan siempre oponerse abiertamente a la fuerza de una probabilidad manifiesta que contraríe sus deseos, sin embargo, no por eso ceden ante el argumento. No que no sea de la naturaleza del entendimiento tomar partido siempre del lado más probable, sino que un hombre tiene el poder de suspender y detener sus requerimientos, impidiendo así un examen completo y satisfactorio, en la medida en que lo permita el asunto en cuestión. Ahora bien, mientras no se haga eso, siempre quedarán abiertos esos dos medios de evadir las probabilidades más aparentes.

§ 13. *Los medios de evadir las probabilidades, y, primero, la supuesta falacia.* El primero consiste en que, como los argumentos se expresan por palabras (como es, en efecto, en los más de los casos), puede haber una falacia latente en ellos, y que, si las consecuencias en serie son varias, puede haber quizá algunas que sean incoherentes. Poquísimos son, en efecto, los discursos que sean tan breves, tan claros y tan congruentes, a los cuales la mayoría de los hombres no sean capaces de levantarles, a satisfacción propia, aquella duda, y de impedirse así la necesidad de otorgarles su asentimiento, sin tener que reprocharse el haber obrado de mala fe o contra razón, valiéndose de la antigua respuesta: *non persuadebis, etiam si persuaseris,* "aunque no pueda responder, no cederé".

§ 14. *Segundo. Supuestos argumentos en contrario.* Segundo. Se pueden evadir probabilidades manifiestas y suspender el asentimiento a ellas a base de lo siguiente: que todavía no conozco todo cuanto puede alegarse en contrario, y que, por lo tanto, aunque he sido vencido, no es preciso que ceda, puesto que ignoro las fuerzas que tengo en reserva. Éste es un refugio tan abierto y tan amplio contra la convicción, que es difícil determinar en qué casos un hombre se sale completamente de sus confines.

§ 15. *Cuáles son las probabilidades que determinan el asentimiento.* Hay, sin embargo, unos límites, y cuando un hombre ha inquirido con esmero todos los fundamentos de probabilidad y de improbabilidad; cuando ha hecho lo más que le sea posible por

informarse de buena fe acerca de todas las particularidades, y cuando ha hecho el balance general de ambos lados, en la mayoría de los casos podrá llegar a reconocer de qué lado está la probabilidad. Porque, tocante a ciertos asuntos de raciocinio, hay pruebas que, por ser supuestos fundados en una experiencia universal, son tan decisivas y tan claras, y, tocante a ciertos puntos de facto, los testimonios son tan universales, que no es posible que les rehuse su asentimiento. De suerte que, a mi juicio, podemos concluir que respecto a las proposiciones donde (pese a la circunstancia de que las pruebas a la vista son de mucha consideración) aparecen suficientes motivos para sospechar que hay una falacia en los términos, o para suponer que es posible producir pruebas igualmente decisivas en pro del lado contrario, entonces el asentimiento, la suspensión o el disentimiento son frecuentemente actos voluntarios. Pero, cuando las pruebas son de tal índole que hacen la cosa extremadamente probable, y cuando no campean suficientes motivos para sospechar que existe falacia en las palabras (lo cual es descubrible por una consideración reposada y seria), o para suponer que existen unas pruebas de igual peso en pro del otro lado, todavía no descubiertas (lo cual en ciertos casos la naturaleza de la cosa puede revelar llanamente a un hombre reflexivo), entonces, me parece, un hombre que haya ponderado detenidamente esas pruebas, apenas podrá rehusar su asentimiento del lado en que aparezca la mayor probabilidad. Si, por ejemplo, se trata de saber si es probable que un montón promiscuo de tipos de imprenta puedan frecuentemente caer en un cierto arreglo y orden, de manera que dejen en un papel la huella impresa de un discurso coherente, o si es probable que un ciego y fortuito concurso de átomos, sin gobierno de un agente dotado de inteligencia, forme frecuentemente los cuerpos de cierta especie de animales; en tales casos, y otros semejantes, me parece que no habrá nadie que, si reflexiona sobre ellos, pueda permanecer en suspenso por un solo instante acerca de qué lado tomar, o abrigar duda alguna con respecto a su asentimiento. Por último, cuando no puede haber motivo alguno para suponer (la cosa siendo indiferente por su propia naturaleza, y completamente dependiente del testimonio de testigos) que haya testimonios tan fidedignos en contra como en pro del hecho atestiguado, el cual únicamente puede llegar a conocerse por una investigación, como es, por ejemplo, saber si existía en Roma hace mil setecientos años un hombre llamado Julio César; entonces, en semejantes casos, digo, no creo que esté en poder de cualquier hombre razonable el negar su asentimiento, sino que se necesariamente se otorga al ce-

der ante tales probabilidades. Tratándose de otros casos menos claros, me parece que sí está en poder de un hombre el suspender su asentimiento, y quizá conformarse con las pruebas que tenga, si favorecen la opinión que mejor convenga a sus inclinaciones o a sus intereses, y de ese modo poner fin a la investigación. Pero que un hombre otorgue su asenso del lado en que advierta las menores probabilidades, he allí algo que me parece completamente impracticable y tan imposible como sería el creer que una misma cosa es probable e improbable al mismo tiempo.

§ 16. *Cuándo está en nuestro poder suspender nuestro asentimiento.* Así como el conocimiento no es en nada más arbitrario que la percepción, así también yo creo que el asentimiento no está más en nuestro poder que el conocimiento. Siempre que el acuerdo entre dos ideas se ofrece a nuestras mentes, ya sea de una manera inmediata, ya sea con el auxilio de la razón, no más puedo rehusar percibirlo, no más puedo evitar conocerlo, que lo que pueda evitar ver aquellos objetos sobre los cuales pongo mi vista y miro a plena luz del día; y a lo que advierto como lo más probable, después de haberlo examinado cuidadosamente, no puedo negarme a otorgarle mi asentimiento. Pero, aunque no podemos impedir nuestro conocimiento, una vez que hemos percibido el acuerdo entre dos ideas, ni podemos impedir nuestro asenso, una vez que aparece patente la probabilidad, previa una debida consideración de todo lo que tienda a establecerla, sí podemos, sin embargo, impedir, tanto el conocimiento como nuestro asenso, al suspender nuestras investigaciones y al dejar de utilizar nuestras facultades en la búsqueda de alguna verdad. Si no fuera así, la ignorancia, el error y la infidelidad no podrían ser en ningún caso una culpa. Es así, pues, como en algunos casos podemos impedir o suspender nuestro asentimiento; pero ¿puede, acaso, un hombre versado en historia moderna o antigua dudar acerca de si existe ese lugar llamado Roma, o si hubo un tal hombre llamado Julio César? Es cierto que hay millones de verdades que un hombre no tiene o cree que no tiene interés en conocer, como, por ejemplo, si nuestro rey Ricardo III era o no jorobado, o si Rogerio Bacon fue un matemático o un mago. En estos y otros casos parecidos, respecto a los cuales nadie tiene interés en determinarse de un lado o de otro, ya que no dependen de esa determinación ninguno de sus actos ni de sus propósitos, no es de sorprender que la mente abrace la opinión común o que se entregue al sentir del primer recién llegado. Estas opiniones y otras semejantes revisten tan poca importancia y son de tan escaso peso, que, como las manchas del

sol, sus influencias raramente son advertidas. Allí están en la mente como por casualidad, y se las deja flotar libremente. Pero cuando la mente juzga que la proposición encierra algún interés, cuando se estima que el asentimiento o el no asentimiento puede acarrear consecuencias de importancia, y que el bien o el mal dependen de la elección o rechazo del buen lado, de suerte que la mente se pone a inquirir seriamente y a examinar la probabilidad, en tal caso, digo, yo creo que no está en nuestra elección tomar el partido que nos agrade, cuando aparezca una manifiesta ventaja de probabilidad en favor de uno de los dos lados. En este caso, me parece que la mayor probabilidad determinará el asentimiento; y un hombre no puede más evitar el otorgamiento de su asenso, o el aceptar la cosa como siendo verdadera, allí donde percibe la mayor probabilidad, que puede evitar el saber que algo es cierto, allí donde percibe el acuerdo o el desacuerdo entre dos ideas.

Si esto es así, el fundamento del error estriba en las falsas medidas de la probabilidad, como estriba el fundamento del vicio en las falsas medidas del bien.

§ 17. *Cuarto. La autoridad.* Cuarto. La cuarta y última falsa medida de la probabilidad, de la cual tomaré nota, y que mantiene en la ignorancia y en el error a más gente que todas las otras juntas, es aquella que ya mencioné en el capítulo precedente, quiero decir, el ceder nuestro asentimiento ante las opiniones comúnmente recibidas, ya sean las de nuestros amigos o las de nuestro partido, ya sean las de nuestra provincia o las de nuestra patria. ¡Cuántos hombres no hay que no tienen más base para sus opiniones que la supuesta buena fe o erudición, o el número de quienes son de la misma profesión! ¡Como si los hombres de buena fe o los hombres muy leídos no pudieran incurrir en errores; como si la verdad pudiera establecerse por medio del sufragio de las multitudes! Sin embargo, a eso se acomodan la mayoría de los hombres. Tal doctrina tiene en su favor el testimonio de la venerable Antigüedad; me llega con el pasaporte de las pasadas edades, y, por lo tanto, puedo estar seguro en la admisión que le concedo; otros hombres han abrazado y abrazan la misma doctrina (pues eso es cuanto se aduce), y, por lo tanto, es razonable que yo la abrace. Más justificado estaría un hombre en fundar sus opiniones echando a volar una moneda, que no decidiéndose por aquella regla. Todos los hombres están expuestos al error, y la mayoría de los hombres están muy tentados a incurrir en él en diversos puntos, a causa de sus pasiones o de sus intereses. Si pu-

diéramos ver los secretos motivos que influyeron en los hombres famosos y doctos del mundo, y en los jefes de los partidos, no siempre descubriríamos que fue el deseo de abrazar la verdad por amor a la verdad lo que los decidió a defender las doctrinas que hicieron suyas y que sostuvieron. Esto por lo menos es seguro: que no hay ninguna opinión tan absurda que no pueda ser admitida por algún hombre sobre semejante base. No puede mencionarse ningún error que no haya tenido sus defensores; y nunca le faltarán a un hombre senderos torcidos, si piensa que va por el buen camino, sólo porque va en seguimiento de huellas ajenas.

§ 18. *Los hombres no se hallan en tantos errores como es común imaginar.* Pero no obstante el mucho ruido que se mete en el mundo acerca de los errores y de las diversas opiniones de los hombres, debo hacerle justicia a la humanidad diciendo que no son tantos los hombres sumidos en el error y en falsas opiniones como generalmente se supone. No que yo piense que abrazan la verdad, sino porque, en efecto, acerca de esas doctrinas respecto a las cuales hacen tanto ruido, no tienen ningún pensamiento, ninguna opinión en absoluto. Porque si alguien se molestara en catequizar un poco la mayor parte de los partidarios de casi todas las sectas del mundo, no encontraría en ellos ninguna opinión propia acerca de aquellas cuestiones que defienden con tanto celo, y menos aún tendría motivo para pensar que las aceptaban a base de un examen de argumentos y del pro y el contra de probabilidades. Se han hecho el ánimo de adscribirse a la capilla a que pertenecen por circunstancias de su educación o de sus intereses, y allí, como el soldado raso de un ejército cualquiera, hacen gala de su valor y de su adhesión, según lo requieren las órdenes de sus capitanes, sin jamás examinar, ni siquiera saber, la causa por la cual se baten. Si por el tipo de vida que lleva un hombre se advierte que la religión no es un asunto que le preocupe demasiado, ¿por qué motivo hemos de pensar que ese hombre se calienta la cabeza con las opiniones que mantiene la iglesia a la cual pertenece, y que se molesta en examinar los fundamentos de tal o cual doctrina? Le basta con acatar las órdenes de sus jefes y con poner a disposición de la defensa de la causa común su brazo y su voz, de manera que de ese modo se haga recomendable ante los ojos de quienes puedan concederle crédito, procurarle empleos o darle apoyo dentro de esa sociedad. Así es como los hombres se convierten en partidarios y defensores de ciertas opiniones de que jamás llegaron a convencerse, y en las que nunca fueron instruídos, y acerca de las cuales ni siquiera han tenido en la cabeza las

más superficiales ideas. Y aunque no se pueda decir que hay menos opiniones improbables o erróneas en el mundo que las que hay, sin embargo, esto es seguro: que hay menos personas que les concedan un verdadero asentimiento, y las equivoquen por verdades, de las que es común imaginar.

Capítulo XXI

DE LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS

§ 1. *Tres clases.* Puesto que todo lo que puede caer dentro del ámbito del entendimiento humano es, primero, o la naturaleza de las cosas como son en sí mismas, sus relaciones y sus maneras de operación; o, segundo, aquello que el hombre mismo debe hacer, en cuanto agente racional y dotado de voluntad, para alcanzar una finalidad, y particularmente su dicha; o, tercero, las maneras y medios por los cuales se adquiere y se comunica el conocimiento de esas cosas, me parece que la ciencia puede dividirse con propiedad en las tres clases siguientes.

§ 2. *Primero.* "Physica". El conocimiento de las cosas, como son en su propio ser, en su constitución, propiedades y operaciones. Con esto quiero decir, no sólo la materia y el cuerpo, sino los espíritus también, que tienen sus naturalezas propias, sus constituciones y sus operaciones, así como los cuerpos. A esto, tomando la palabra en un sentido un poco más amplio, llamo Φυσική, o *Filosofía natural.* La finalidad de esta ciencia es la pura verdad especulativa, y todo cuanto a este respecto pueda enriquecer a la mente humana queda comprendido dentro de esta rama, así sea Dios mismo, los ángeles, los espíritus, los cuerpos, o cualesquiera de sus atributos, como el número, la forma, etc.

§ 3. *Segundo.* "Practica". Segundo. Πρακτική, o sea la habilidad de aplicar bien nuestras propias potencias y actos con el fin de alcanzar cosas buenas y útiles. Lo más importante, bajo este título, es la ética, que consiste en el descubrimiento de aquellas reglas y medidas de las acciones humanas, que conducen hacia la felicidad, y los medios de poner en práctica esas reglas. La meta de esta clase de ciencia no es la pura especulación y el conocimiento de la verdad, sino la justicia, y una conducta de acuerdo con ella.

§ 4. *Tercero.* Σημειωτική. La tercer rama puede llamarse Σημειωτική o Doctrina de los signos, y, como las palabras constituyen la parte más útil, también puede llamarse con suficiente propiedad Λογική, Lógica. El asunto de esta ciencia consiste en considerar la naturaleza de los signos de que se vale la mente para entender las cosas, o para comunicar sus conocimientos a los otros. Porque, como entre las cosas que la mente contempla no hay ninguna, salvo sí misma, que sea presente para el entendimiento, es necesario que alguna otra cosa se le presente como signo o representación de la cosa que considera, y ésas son las ideas. Y como la escena de las ideas, que constituye los pensamientos de un hombre, no puede exhibirse de una manera inmediata a la vista de otro hombre, ni guardarse en ninguna parte que no sea la memoria, que no es un almacén muy seguro, por eso tenemos la necesidad de signos de nuestras ideas para poder comunicar nuestros pensamientos los unos a los otros, así como para registrarlos en beneficio propio. Los signos que los hombres han encontrado más convenientes, y, por lo tanto, aquellos de que se valen más comúnmente son los sonidos articulados. Por eso, la consideración de las ideas y de las palabras, en cuanto que son los grandes instrumentos del conocimiento, constituye una parte nada despreciable de la contemplación de quienes pretendan ver en toda su extensión el humano conocimiento. Y si esos instrumentos fueran objeto de una esmerada ponderación y de un estudio cuidadoso, quizá nos ofrecerían otra clase de lógica y de crítica, distintas a las que nos han sido familiares hasta ahora.

§ 5. *Ésa es la primera división de los objetos del conocimiento.* Ésa me parece ser la primera, la más general y la más natural división de los objetos de nuestro entendimiento; porque un hombre no puede aplicar sus pensamientos a nada, salvo a la contemplación de las cosas mismas, para descubrir la verdad; o a las cosas que están en su poder, que son sus propias acciones, para el logro de sus propios fines; o a los signos de que se vale la mente, tanto en lo uno como en lo otro, y en un debido arreglo de esos signos, para su más clara información. Y como esos tres objetos, a saber: las cosas, en cuanto cognoscibles en sí mismas; las acciones, en cuanto dependen de nosotros en orden a nuestra felicidad; y el debido uso de los signos en orden al conocimiento, son *toto caelo* diferentes, me parecieron que constituían las tres grandes provincias del mundo intelectual, enteramente separadas y distintas la una de la otra.

INDICE

LIBRO SEGUNDO

DE LAS IDEAS

Libro tercero

DE LAS PALABRAS

Libro cuarto

DEL CONOCIMIENTO

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de septiembre de 2005 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

OTROS TÍTULOS DE FILOSOFÍA

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía.*
Abbagnano, Nicola y A. Visalberghi. *Historia de la pedagogía.*
Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche.*
Ayer, Alfred J. *El positivismo lógico.*
Baumer, F. L. *El moderno pensamiento europeo.*
Bayer, Raymond. *Historia de la estética.*
Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías.*
Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel.*
Carse, James P. *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana.*
Cassirer Ernst. *Esencia y efecto.*
Cassirer Ernst. *La filosofía de las formas simbólicas. I.*
Cassirer Ernst. *La filosofía de las formas simbólicas. II.*
Cassirer Ernst. *La filosofía de las formas simbólicas. III.*
Cassirer Ernst. *Filosofía de la Ilustración.*
Cassirer Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. I.*
Cassirer Ernst. *El problema del conocimiento. II.*
Cassirer Ernst. *El problema del conocimiento. III.*
Cassirer Ernst. *El problema del conocimiento. IV.*
Collingwood, Robin George. *Autobiografía.*
Collingwood, Robin George. *Idea de la historia.*
Collingwood, Robin George. *Los principios del arte.*
Copleston, Frederick C. *Filosofías y culturas.*
Crosson, Frederick J. y Kenneth M. Sayre. *Filosofía y cibernética.*
Dilthey, Wilhelm. *De Leibniz a Goethe.* (Obras de Dilthey, *III*).
Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo.* (Obras de Dilthey, *V*).
Dilthey, Wilhelm. *Historia de la filosofía.* (Obras de Dilthey, *X*).
Dilthey, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.* (Obras de Dilthey, *II*).
Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu.* (Obras de Dilthey, *I*).
Dilthey, Wilhelm. *Literatura y fantasía.* (Obras de Dilthey, *IX*).
Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico.* (Obras de Dilthey, *VII*).
Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento.* Obras de Dilthey, *VI*).
Dilthey, Wilhelm. *Teoría de la concepción del mundo.* (Obras de Dilthey, *VIII*).
Dilthey, Wilhelm. *Vida y poesía.* (Obras de Dilthey, *IV*).
Ferrater Mora, José y Hughes Leblanc. *Lógica matemática.*
Friedman, George. *La filosofía política de la escuela de Frankfurt.*
Frondizi, Rosieri. *Ensayos filosóficos.*
Frondizi, Risieri y Jorge J. E. Gracia. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX.*
Gaos, José. *Introducción a "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger.*

García Bacca, Juan David. *Cosas y personas.*
García Bacca, Juan David. *Humanismo teórico práctico y positivo según Marx.*
García Bacca, Juan David. *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo.*
Gómez Robledo, Antonio. *Meditación sobre la justicia.*
Gómez Robledo, Antonio. *Platón.*
Gómez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales.*
Gurméndez, Carlos. *Teoría de los sentimientos.*
Gurméndez, Carlos. *Tratado de las pasiones.*
Gracia, Jorge J. E. *El análisis filosófico en América Latina.*
Hartman, Nicolai. *Ontología. I.*
Hartman, Nicolai. *Ontología. II.*
Hartman, Nicolai. *Ontología. III.*
Hartman, Nicolai. *Ontología. IV.*
Hartman, Nicolai. *Ontología. V.*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *El concepto de religión.*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud.*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu.*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía real.*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* (3 vols.)
Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica.*
Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo.*
Husserl, Edmundo. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*
Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas.*
Ímaz, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey.*
Ionescu. Ghita. *El pensamiento político de Saint-Simon.*
Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.*
Jaeger, Werner. *Demóstenes. La agonía de Grecia.*
Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega.*
Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos.*
Jankélévitch, Vladimir. *La mala conciencia.*
Kaufmann, Walter Arnold. *Crítica de la religión y la filosofía.*
Kristeller, Paul Oscar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes.*
Labarriere, Pierre Jean. *La fenomenología del espíritu de Hegel.*
Leeuw, Gerardus van der. *Fenomenología de la religión.*
Lefebvre, Henri. *La presencia y la ausencia. Contribuciones a la teoría de las representaciones.*
Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento público.*
Lorite Mena, José. *El Parménides de Platón.*
Lunn, Eugène. *Marxismo y modernismo.*
Magee, Bryan. *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea.*
Mandeville, Bernard de. *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública.*
Margáin Charles, Hugo. *Racionalidad, lenguaje y filosofía.*
Mondolfo, Rodolfo. *El humanismo de Marx.*
Mondolfo, Rodolfo. *Marx y marxismo.*

Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón simbólica. La razón en la filosofía.*
Nicol, Eduardo. *Historicismo y existencialismo.*
Nicol, Eduardo. *La idea del hombre.*
Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión.*
Nicol, Eduardo. *El porvenir de la filosofía.*
Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia.*
Nicol, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales.*
Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosofía.*
Ortega y Gasset, José. *Origen y epílogo de la filosofía.*
Pap, Arthur. *Semántica y verdad necesaria.*
Pitcher, George. *Berkeley.*
Plamenatz, John. *Karl Marx y su filosofía del hombre.*
Poirier, Richard. *El yo en actuación.*
Popkin, Richard Henry. *La historia del escepticismo, desde Erasmo hasta Spinoza.*
Price, Henry Habberley. *Pensamiento y experiencia.*
Rawls, John. *Teoría de la justicia.*
Reinchenbach, Hans. *La filosofía científica.*
Ripalda, José Ma. *La nación dividida.*
Santayana, George. *Los reinos del ser.*
Schaff, Adam. *Introducción a la semántica.*
Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico.*
Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene. *Vico y el pensamiento contemporáneo.*
Turbayne, Colin Murray. *El mito de la metáfora.*
Wahl, Jean. *Tratado de metafísica.*
Waismann, Friedrich. *Wittgenstein y el Círculo de Viena.*
Wolff, Robert Paul. *Para comprender a Rawls.*
Zea, Leopoldo. *El positivismo en México.*

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de John Locke (1632-1704) es una de las obras clásicas de la filosofía y fue tan definitiva de su hora que se llegó a hablar de la "Edad de Locke", así como se hablaba de la "Edad de Newton". Expone el *Ensayo sobre el entendimiento humano* las tramas íntimas del conocer racional y, sin caer en el psicologismo, desemboca en las corrientes más fértiles de la gnoseología contemporánea. Además de su valor filosófico y epistemológico, la obra importa como fuente histórica de primera magnitud. Aquí encontramos los primeros testimonios de lo que se conoce con el nombre de empirismo inglés; aquí las ideas de la Ilustración francesa y, a través de Hume, del idealismo kantiano hallaron firme punto de partida. La obra constituye una de las piedras de toque fundamentales de las corrientes humanistas y liberales que animaron el siglo XVIII.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* no sólo representa una minuciosa descripción funcional del acto de conocimiento; adelanta una división de las ciencias y campos del saber al tiempo que plasma una viva imagen de la naturaleza de la razón humana.

John Locke fue uno de los hombres más distinguidos y alertas de su tiempo. Contemporáneo de Dryden y lord Shaftesbury, pasó buena parte de su atareada vida en la alegre y todavía inconstante Inglaterra de finales del XVII.

El fértil caudal de su filosofía es reflejo de actividad sostenida en los campos complementarios de la praxis y la reflexión política, la educación y el estudio de los comportamientos y motivaciones humanos.

La esmerada y excepcionalmente pulcra versión española de esta importante obra filosófica se debe al doctor Edmundo O'Gorman, quien ha logrado en su traslado expresar en nuestra lengua el estilo riguroso y vivaz del gran filósofo inglés.

9 789681 660420